

# المنقول والمعقول

في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي

الدكتور

عارف مفضي السعر

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

③ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

المسعر، عارف مفضي

المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي . /

عارف مفضي المسعر .- الرياض، ١٤٢٦هـ.

٥٨٩ ص؛ ٢٤×١٧ سم

ردمك: ٧-٤٥-٨٩٠-٩٩٦٠

١ - القرآن - تفسير أ - العنوان

١٤٢٦/٣١٥٧

ديوي ٢٢٧, ٣٦٨

رقم الإيداع: ١٤٢٦/٣١٥٧

ردمك: ٧-٤٥-٨٩٠-٩٩٦٠

الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

أصل هذا الكتاب رسالة نالت درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى من

قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة عين شمس - القاهرة

سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣

المملكة العربية السعودية







# المحتويات

٧

تقديم

## الباب الأول

### فخر الدين الرازي بين المفسرين

- ١٥ ..... الفصل الأول : حياته وثقافته وعصره
- ١٣٣ ..... الفصل الثاني : كتبه وآثاره العلمية
- ١٥٧ ..... الفصل الثالث : التفسير في القرن السادس الهجري
- ١٦٠ ..... - المذهب الاعتزالي في التفسير
- ١٧٣ ..... - المذهب الرمزي في التفسير
- ١٧٤ ..... - المذهب الصوفي في التفسير
- ١٨٨ ..... - المذهب الشيعي في التفسير
- ١٩٦ ..... - تفاسير أهل السنة

## الباب الثاني

### الاتجاه النقلي في تفسير الرازي

- ٢٠٩ ..... تمهيد
- ٢٣٣ ..... الفصل الأول : المنقول من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين
- ٢٣٤ ..... - المنقول من الحديث النبوي
- ٢٦٠ ..... - المنقول من كلام الصحابة والتابعين
- ..... الفصل الثاني : المنقول من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري على
- ٢٨٣ ..... لسان العرب
- ٢٩٦ ..... - نماذج من استشهداته من الشعر الجاهلي

٣١٢	— نماذج من استشهاده من الأمثال والحكم والجاري على لسان العرب ...
٣٢٩	..... الفصل الثالث: المنقول من غير التراث العربي والإسلامي
٣٣٨	..... — منقولاته من الثقافة الفارسية
٣٤٠	..... — منقولاته من الثقافة اليونانية
٣٥٣	..... — منقولاته من الثقافة الهندية
٣٥٦	..... — ما نقله مما نسب إلى أهل الكتاب
٣٦٨	..... — منقولاته مما نسب إلى بعض من أسلموا من أهل الكتاب

### الباب الثالث

#### الاتجاه العقلي في تفسير الرازي

٣٧٩	..... تمهيد
٣٨٥	..... الفصل الأول: أهمية التأويل ومتى يُلجأ إليه وقانونه الكلي عند الرازي
٤٤٥	..... الفصل الثاني: مدى اعتماد الرازي على العقل في تفسيره ومنهجه في ذلك
٤٦٣	..... الفصل الثالث: قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي
٤٧٥	..... الفصل الرابع: حدود العقل عند الرازي
٤٩١	..... الفصل الخامس: واقعية الرازي وتحفظه
٤٩٧	..... الخاتمة
٥٠٧	..... المصادر والمراجع
٥٢١	..... الكشافات

## تقديم

الحمد لله الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على نبيه الأكرم، وبعد: فقد كان من عناية الله وتوفيقه لي، أن يكون موضوع (المنقول والمعقول في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي) مجالاً لهذا البحث الذي تقدمت به للحصول على درجة الدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها - بكلية الآداب بجامعة عين شمس بالقاهرة، وهو بحث شعرت بعد اختياره وإقراره من قبل مجلسي الكلية والجامعة بارتياح كبير، ذلك أن السعي في مجال هذا البحث إنما يحقق شيئاً من الطموح تجاه اكتساب المزيد من الثقافة في مراحل تطور الفكر الإسلامي بعمامة، ومن خلال نتاج بعض المفكرين المسلمين الكبار كفخر الدين الرازي بخاصة، وباعتبار هذا البحث يعد سعيّاً إلى العلم النافع الذي أوصى به النبي ﷺ.

على أنني لا أستطيع أن أعد نفسي أول الرواد في اقتناص وجوه الفكر عند الرازي، فقد سبقني إلى ذلك كثيرون ممن أجروا دراسات حوله، تطرقت إلى العديد من وجوه نشاطاته الفكرية بخلاف هذا الموضوع.

وأعترف أنني أفدت من تلك الدراسات شيئاً كثيراً، غير أن تلك الدراسات كلها لم يكن من اهتمامها ما أثير حول فكر الرازي من قبل الطوائف الإسلامية، فيما يتعلق بمدى اعتماده على المنقول والمعقول في تفسيره الكبير، وهو أمر بالغ الأهمية بالنسبة إلى نشأة المذاهب الإسلامية التي أخذت بمناهج مختلفة من الاتجاهات النقلية أو العقلية، حين وقف بعضها عند حد النص لا يجاوز به، وأوغل بعضهم في انتهاج العقلانية البحتة، وزاوج الآخرون بين النقل والعقل، حتى عدوا أصحاب مدرسة كبرى في التفسير كان على رأسها فخر الدين الرازي، تلك المدرسة التي أدركت حال المشادة التي أحاطت ببعض الطوائف الإسلامية حين اتخذت سبلاً عدة لتأويل النص القرآني، فحاولت أن تسلك مسلكاً وسطاً

بتوفيقها بين المنقول والمعقول؛ سعياً لأن تجنب الأمة الإسلامية شر الخلاف الذي وقعت فيه بعض الفرق.

على أن هؤلاء وأولئك يقرّون تماماً بأنه لم يكن هناك مفر من الالتزام بالنص القرآني مهما ذهب المتأولون، وإنما كان وجه الخلاف يدور حول الزوايا التي منها يُتناول النص، وهنا تكمن أسباب فتح أبواب الخلاف.

إن الاهتمام بفكر الرازي بوصفه صاحب مدرسة توفيقية في التفسير إنما يعني الاهتمام بشأن الأمة الإسلامية في حاضرها وبمحاولاتها الجادة للتقدم على طريق الخير، وهو شأن تحتاج معه الأمة الإسلامية اليوم إلى اجتماع الكلمة ووضوح الرؤية أكثر من أي وقت مضى، فمشكلة العالم الإسلامي المعاصرة متمثلة اليوم في جمعه بين الجانب النقلي للأمة الذي يمثل التراث الإسلامي بأصالته وعمقه وقيّمته التاريخية والروحية، وبين الاتجاه العقلي المتمثل في التيارات العلمية الثقافية الغربية، حيث تبدو ملامح القضية الحديثة بارزة على شكل حوار بين الأصالة والمعاصرة، وتلك هي قضية المسلم المعاصر، الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن طبيعة قضيتنا اليوم هي في جوهرها كأنها شبيهة بطبيعة عصر الرازي حين هبَّ للَمّ شتات الأفكار المتناقضة، وصهرها في بوتقة واحدة يتحقق بها السلام النفسي للمسلم من جهة، والاطمئنان العقلي من جهة أخرى، فيكون التراث أو النقل وسيلة لاستقبال ما يملّيه العقل لصنع التقدم، فيتحقق بذلك أمل منشود يجنب المسلم ما يعيش فيه من توتر.

على أن هناك أمراً جديراً بالإشارة إليه هنا، وأعني به ما واجهته من صعوبة بالغة في سبيل إعداد هذا البحث حتى وصل إلى ما هو عليه الآن، وترجع تلك الصعوبة إلى سببين رئيسين:

أحدهما: أن موضوع البحث في حد ذاته يرتبط إلى حد كبير بالتطور الفكري البشري بعامه، والفكر الإسلامي بخاصة، وعلى مدى عصور متعددة، مما ترتب

عليه توسيع دائرة البحث ذات العلاقة بهذا الأمر.

ثانيهما: أن البحث في فكر الرازي، وعلى الأخص ما يتعلق باتجاهي النقل والعقل عنده نشأة وفكراً ومسلكاً لم يكن ميسوراً، بعد أن تبين لي أن هذا البحث صعب المسالك، متعدد الدروب، ولا سيما إذا ما أخذنا في الحسبان استطرادات الرازي الطويلة، وتفريعاته الكثيرة للمسائل، وتفلسفه في أسلوب العرض، وتعدد ثقافته، وأخذه من كل علم بطرف، وولعه بالإعلان عن كل هذه المواهب الثقافية فيما يكتب، حتى اختلف حوله كثير من المؤرخين والباحثين.

ومن الحق أن نقول: إنه يمكن الاعتراف بصعوبة ملاحقة الرازي في مناهجه النقلية والعقلية معاً، فلا يكاد الباحث يظفر له بجانب فكري متميز في إحدى زوايا أفكاره حتى يلوح له جانب فكري آخر في أحد جوانبه يستدعي التأمل وإعادة التقييم. ولقد وفقني الله إلى أن أصل بهذا البحث إلى ما وصل إليه من بيان ونتائج من خلال ثلاثة أبواب وخاتمة على النحو التالي:

### الباب الأول: فخر الدين الرازي بين المفسرين:

وقد قسّمت هذا الباب ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول منها: حياته وثقافته وعصره، فأوردت ترجمة لحياته، وما يتعلق بنشأته من حيث بيئته العلمية، ورحلاته وأسبابها، ووفاته ووصيته، ثم تطرقت إلى ثقافته وشعره ووعظه، وأساتذته وأثرهم في فكره، وأثره هو في تلامذته.

ثم بينت ملامح عصره سواء ما يتعلق بذلك من الناحية السياسية أو ما يتعلق بالسمات الثقافية للعصر من خلال صور الصراع الفكري وانتشار المدارس وحركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات، وتناولت بعد ذلك الحياة الاجتماعية لعصره.

أما في الفصل الثاني، فقد أشرت إلى آثاره العلمية من خلال ذكر مؤلفاته، مما هو ثابت نسبته إليه، وما هو مشكوك بصحة نسبته إليه، وما هو منسوب إليه من

كتب مجهولة المواضيع، حيث صنف كتبه بحسب المضامين النقلية أو العقلية، أو بحسب ما يميزها بخلاف ذلك .

وأما الفصل الثالث، فقد عرضت فيه لأهم المدارس التفسيرية في القرن السادس الهجري التي كانت تتمثل في : التفسير الاعتزالي، والتفسير الصوفي، والتفسير الشيعي، وتفسير أهل السنة والجماعة، ويمثله الفخر الرازي في تفسيره الكبير، مع الإشارة إلى موقف الرازي من كل من تلك المدارس التفسيرية.

### الباب الثاني : الاتجاه النقلي في تفسير الرازي :

وقد قسّمته على تمهيد وثلاثة فصول :

تناولت في التمهيد ما يتعلق بالاتجاه النقلي عند الرازي والمذهب الأشعري، كما ضمنته تحقيقاً في مدى صحة نسبة التفسير الكبير كله أو بعضه إلى الرازي؛ مما دعاني لأن أقف في معالجاتي لقضية البحث عند سورة الأنبياء، بوصفها الحد بين المقطوع بصحة نسبة التفسير إليه، وبين المشكوك فيه .

ثم تناولت في الفصل الأول ما نقله الرازي من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، حيث بيّنت مدى صحة بعض الأحاديث النبوية التي استشهد بها الرازي في تفسيره أو ضعفها، وقد تم اختياري لها بصفة عشوائية، ثم أخضعت لعملية التخريج للحكم عليها . كما تناولت ما نقله الرازي من كلام الصحابة والتابعين، وبيّنت مواقفه مما أخذ من تلك الأقوال، ومدى اعتماده عليها وإفادته منها .

أما الفصل الثاني، فيتعلق بأخذ الرازي من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري على لسان العرب . وقد قدّمت له بتمهيد يتعلق بمواقف المفسرين من الأخذ عن الشعر الجاهلي والجاري على لسان العرب في سبيل فهم لفظ الآية القرآنية، ثم أوردت نماذج عن أخذ الرازي من هذه الوجوه، مع بيان مواطن استشهاده بها، حيث كان يهتم بمبدأ القول بأن القرآن قد نزل بلغة العرب ووفق أسلوب بيانهم .

**الباب الثالث : الاتجاه العقلي في تفسير الرازي :**

وفي الخاتمة: أبرزت أهم النتائج التي توصلتُ إليها في هذا البحث، فيما يتعلق باتجاهي النقل والعقل عند الرازي، مبيناً مكانة كل منهما عنده.

ما حوى العلم جميعاً أحد

إِنَّمَا الْعِلْمُ كَبْحَرٍ وَاسِعٍ

وبالله التوفيق....





# الباب الأول

## فخر الدين الرازي بين المفسرين

الفصل الأول: حياته وثقافته وعصره

الفصل الثاني: كتبه وآثاره العلمية

الفصل الثالث: التفسير في القرن السادس الهجري



- 10 -

معتدلة ومتسامحة، حاولوا من خلالها التوفيق بين الوافد والأصيل، وبين الطارف والتليد، وبين استخدام أداة المنطق العقلي وما قد هبط به الوحي، بين حكمة الفلسفة وشرعية الدين.

والرازي هو: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عليّ القرشي التيمي البكري<sup>(١)</sup> من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه<sup>(٢)</sup> طبرستاني الأصل، رازي<sup>(٣)</sup> المولد، أبو المعالي، أبو الفضل، وابن خطيب الري، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الإمام فخر الدين الرازي<sup>(٤)</sup>.

وثمة روايتان حول تاريخ مولده؛ إذ تنسبه إحداهما إلى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة هجرية، كما هو عند ابن كثير، وابن الأثير، وابن القفطي<sup>(٥)</sup>. وتتأرجح الرواية الأخرى بتحديد مولده بين سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة وأربع وأربعين وخمسمائة هجرية، كما هو عند ابن خلكان، وابن السبكي<sup>(٦)</sup>.

(١) ورد في طبقات الشافعية لابن السبكي، ج ٨، ص ٨١، وفي البداية والنهاية لابن كثير، ج ١٣، ص ٥٥ بأنه التيمي البكري، وفي طبقات المفسرين للداودي، ج ٢، ص ٢١٤، (البكري التيمي)، وقد ذكر بأن الرازي تيمي القبيلة، بكري الفصيلة.  
(٢) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج ٢، ص ٢١٤؛ وانظر: السيوطي، طبقات المفسرين، ص ١١٥.

(٣) الرازي: نسبة إلى (الري) مدينة كبيرة مشهورة، كانت العاصمة الكبرى في القرن السادس الهجري لبلاد العراق العجمي، شرقي سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى، وكانت مركزاً مهماً تجارياً وعلمياً. ذكر أنه ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها ولا أكبر ولا أيسر أهلاً، وقد بادت الآن، وتوجد خرائبها على مقربة من مدينة طهران، وانظر: كتاب المسالك والممالك، ص ١١٩، ص ١٢٢؛ وانظر: الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠١.

(٤) وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٥) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٥٦؛ وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٣٠٢؛ وانظر: القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٩١.

(٦) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥٢؛ وانظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٥.

- ۱۷ -

التعدد في الألقاب المنسوبة إليه، فهو الإمام، وفخر الدين، وشيخ الإسلام، ومجدد القرن السادس الهجري<sup>(١)</sup>، وفي تعدد هذه الألقاب دلالة صريحة على نبوغ صاحبها وعلو مكانته في العلوم الدينية<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الرازي قد وُصِفَ بأنه المفسر المتكلم، أحد الأئمة في العلوم الشرعية وإمام وقته في العلوم العقلية<sup>(٣)</sup>، فإنه يعد من جهة أخرى أحد كبار الأشعرية الذين وُصِفوا بأنهم كانوا يُعطون للنقل حقه، وللعقل حكمه. وقد أعرب الرازي عن هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، حيث بيّن من خلال تفسيره لهذه الآية أن الله تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية، وجمع بين الأمرين في الوعيد، قال الرازي: «فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها ثم تركها، أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه، فقد لحقه الوعيد العظيم»<sup>(٤)</sup>.

(١) في الحديث النبوي: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»؛ انظر: سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٢٨ (كتاب الملاحم)؛ وانظر: عون المعبود، شرح سنن أبي داود، ج ١١، ص ٣٨٥ وما بعدها. وحول أن المراد من رأس السنة آخرها، انظر: سابقه، شرح السنن، ص ٣٨٩. وللسيوطي أرجوزة ذكر فيها أسماء المجددين، سماها (تحفة المهتدين بأخبار المجددين) كان من قوله:

والخامس الحبر هو الغزالي      وعدة ما فيه من جدال  
والسادس الفخر الإمام الرازي      والرافعي مثله يوازي

انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج ١١، ص ٣٩٤؛ وانظر: ترجمة أبي القاسم الرافعي في طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) انظر: محمد حسني أبو سعدة، مشكلة خلود النفس عند الرازي، ص ٧.

(٣) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج ٢، ص ٣١٤.

(٤) التفسير الكبير، ج ٤، ص ١٦٣.

وقد عرّف الرازي بوصفه أحد المفكرين المسلمين الذين طرّقوا باب العقل إضافة إلى النقل من خلال منهجه في تفسيره الكبير. غير أنه - كما يرى كثير من الباحثين - قد وسّع سلطان العقل حتى بلغ هذا التوسع عنده أقصى مداه<sup>(١)</sup> ويعزى ذلك إلى إدراكه أهمية الجانب العقلي من حياة الإنسان، بوصفه واقعاً ملموساً في حياة الإنسان، يبرز من خلاله محاولاته الواعية لتوجيه سلوكه. ويدرك الرازي في الوقت ذاته المعنى العميق من مخاطبة القرآن الكريم للعقل الإنساني بالآيات الكريمة الكثيرة، بدعوته إياه للتدبر والتفكر في عظم مخلوقات الله وآياته، ويعلل ابن خلدون سبب لجوء أهل السنّة إلى الاستعانة بالأدلة العقلية التي شاعت في كتب علم الكلام باحتياجهم إليها حين دافعوا ونصروا<sup>(٢)</sup>، ولهذا قال: «ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب»<sup>(٣)</sup>.

وكان مما ساعد الرازي على أن يطرق باب العقل، وأن يستند على الأساليب الاستدلالية المنطقية، بعده - إلى حد ما - عن العصور التي اضطلع فيها الفلاسفة، ومجيئه في عهد صحوة الفلسفة على يد ابن رشد وانتصاره لها في كتابه "تهافت التهافت" بعدما لحق بها من هزيمة على يد الغزالي من خلال نقده الشديد لها من منابر مختلفة، كان من أهمها كتابه "تهافت الفلاسفة".

وفي كلام العلماء والمؤرخين عن مكانة الرازي العلمية ما ينبئ عن كثير؛ فقد وصفه بعضهم بأنه: "إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم"<sup>(٤)</sup>، كما قال أحدهم: إنه "اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله؛ وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحفاظة المستوعبة،

(١) الدكتور، فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٧٠.

(٢) المقدمة، ص ٤٦٧.

(۳) نفسه، ص ۴۶۷.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٨١.

والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين" (١). وقيل فيه أيضاً: "إنه كان من أفاضل زمانه في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة، وسارت مصنفاته في الآفاق، واشتغل بها الفقهاء" (٢).

وكان من أثر التيارات الفكرية في عصر الفخر الرازي أن ازداد شغفه بأن يُعَبَّ من معين العلوم عقلياً ونقلياً، ذلك أن كلاً من طرفي قضية النقل والعقل إنما كان يقوم على أسس ذات جذور عميقة، أثرت في فكر المنتصرين لأي من التيارين، بحيث برزت تلك الآثار من خلال تفسير القرآن الكريم، وما تناوله القرآن مما يتعلق بالعقائد الإلهية وقضايا الإنسان.

يتمثل التيار النقلي في موقف بعض أهل السنة الذين يرون الوقوف من تفسير القرآن الكريم عند حد المنقول، مما يفهم من ظاهر النص القرآني، ومما نُقل تفسيره عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، والدعوة إلى عدم الخروج عن المؤلف في التفسير، حتى إن بعض أهل السنة ينصح طلاب العلم بتجنب دراسة الفلسفة، بل وتجنب الاتصال بالمشتغلين بها، وقد حدا هذا بعض طلاب العلم أن "يُخَفُوا" اشتغالهم بالدراسات الفلسفية متى كانوا حريصين على سمعتهم أن يمسها سوء" (٣). أما التيار العقلي، فإنه يتمثل عند من أحسَّ من مفكري المسلمين الحاجة إلى خوض صراع فكري قاس وممتع في وقت واحد مع الثقافات الفكرية الوافدة، وخصوصاً الفلسفة اليونانية، وذلك بعد أن اتسعت الفتوحات الإسلامية، ووجد المسلمون أنفسهم في محيط من المنتمين إلى ديانات شتى، يرتبط بعضها بتراث عريق في الجدل الفكري والصراعات الدينية، مسلحة بحكمة القدماء، ومنطق أرسطو، وفلسفة اليونان عامة، يستخدمون طرق البحث المتعمقة والمنظمة،

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٢) القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٩١.

(٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة،

ط ٢، سنة ١٩٥٨م، ص ١٠٧.



لقد أدرك بعض مفكري المسلمين ما يلجأ إليه أعداء الإسلام من استدلالات عقلية منطقية " تحاول إفحام المسلمين فيما هو مطروح من قضايا الإسلام، فيما يتصل بالعقائد الإلهية بخاصة، ومبادئ الإسلام بعامة، فأيقنوا أن أدوات النصوص والمأثورات ربما لا تجدي كثيراً مع خصم لا يؤمن بها، ولا يصدق بقديسيته، وأنه يصعب جداً مجادلة الخصم المتحدي بالعقل والمنطق، وإفحامه بنصوص ليست من عنده أصلاً، الأمر الذي قاد بعض مفكري المسلمين إلى الاقتناع بضرورة تسليحهم بسلاح خصمهم، حيث نشأ التيار الفلسفي الإسلامي، وهو تيار تمثل أكثر ما تمثل في المعتزلة الذين وُصفوا بأنهم فرسان العقلانية العربية الإسلامية" (١)، كما وُصفوا بأنهم "فرسان الكلام" (٢). وفي ذلك يقول ابن خلدون (٣)، وهو يعلل لجوء المتكلمين إلى إقامة الحجج النظرية: "والتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحُجج النظرية، ومحاذاة العقائد السلفية بها".

وعلى ضوء ما انتاب بنية الثقافة الإسلامية في القرن السادس الهجري وما سبقه من تيارات فلسفية واتجاهات فكرية تجسدت في ظهور صراعات فكرية حادة بين تياري العقل والنقل، استطاع بعض مفكرى أهل السنة اتخاذ موقف فكري يصدر عنه الرازي ومن سبقه، ممثلاً في تأصيل علم الكلام على جذور فلسفية، ومن هنا

(٢) انظر: ابن تيمية، نقض المنطق، صححه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ، ١٩٥١م، ص ١٠.

(٣) المقدمة، ص ٤٩٦.

فإننا نحاول في هذا البحث أن نعرف إلى أي مدى تمثل هذان التياران من عقلي أو نقلي في فكر الفخر الرازي، وما هي مواطن التقائهما وافتراقهما في عمله التفسيري للقرآن الكريم.

### رحلاته:

كما هو شأن كثير من علماء المسلمين ممن شغفوا بالسعي إلى نيل العلوم من مصادرها في عدد من الأقاليم الإسلامية، على امتداد رقعتها، قام فخر الدين الرازي بعدة رحلات. غير أن رحلاته - في الواقع - لم تكن كلها لأغراض علمية بحثية، فقد أثرت في توجيه رحلاته عوامل الخلاف العقدي أكثر من مرة، حتى تكرر خروجه من أكثر من بلد على غير رغبة منه؛ بسبب مناظراته مع خصومه، وجهاده ومنافحته عن عقيدته، يُسَعِّفُهُ في ذلك جودة فطرته، وحِدَّةُ ذهنه، وحسنُ عبارته، وجهارة صوته، وفائق براعته، بالإضافة إلى أنه كان "شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكومية" (١).

ولقد بدأ الرازي رحلاته تلك بالانتقال من (الري) إلى (خوارزم) بعد أن ترعرع في الري، واكتسب فيها كثيراً من العلوم، ومهر فيها على مذهب الشافعي. ولما كانت الري تمثل بيئة صالحة لنمو العصبية في مسائل الدين - وهي عصبية تمثّل فيها الصراع بين أهل المذاهب الثلاثة الحنفية والشافعية والشيعة (٢) - كان ارتحاله إلى خوارزم التي لم يطب له المقام طويلاً فيها، قال ابن السبكي: "فجرى بينه وبين أهلها - يعني خوارزم - كلام فيما يرجع إلى العقيدة، فأخرج من البلد" (٣). ثم رجع الرازي إلى الري ليعاود الرحيل إلى بلاد ما وراء النهر، فيناظر

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص ٤٦٢.

(٢) انظر: ابن الأثير، ج ١١، ص ٢٣٧، ذكر حوادث عام ٥٨٢هـ؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٠، ص ٢٨٩-٢٩٠، مادة (ري) ترجمة الدكتور محمد ثابت الفندي وآخرين، طبعة ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

(٣) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٩.

ولقضية طرد الرازي من غزنة قصة ذكرها ابن الأثير وهو يؤرخ لحوادث سنة ٥٩٥هـ، نوردها هنا بياناً لأحد أسباب رحلاته؛ لتتصور إلى أي حد كانت معاناة الرازي مع مناظريه، وإلى أي حد بلغت تضحيته في سبيل الانتصار لمذهبه، حين لم يخش لومة لائم حتى في حضرة غياث الدين ملك الغور وغزنة، على الرغم من أنه كان قد بالغ في إكرامه، وبنى له مدرسة بهراً، وهذا مما يُصور لنا جانباً من الحياة الفكرية والمذهبية التي عاش الرازي في معتركها.

أشار ابن الأثير إلى وقوع فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة بسبب الرازي نفسه، حين قال ابن الأثير: إن هذه الفتنة العظيمة "عَمَّت الرعية والملوك والأمراء، وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازي الإمام المشهور الفقيه الشافعي كان قد قَدِمَ لغياث الدين مفارقاً لبهاء الدين سام صاحب باميان، وهو ابن أخت غياث الدين، فأكرمه غياث الدين، واحترمه وبالع في إكرامه، وبني له مدرسة بهراة، وأما الغورية فكلهم كرامية وكرهوه، وكان أشد الناس عليه الملك ضياء الدين، وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته، فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين بفيروزكوه للمناظرة، وحضر فخر الدين الرازي، والقاضي مجد الدين عبد الحميد بن عمر المعروف بابن القدوة، وهو من الكرامية الهيصمية، وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته، فتكلم الرازي، فاعترض عليه ابن القدوة، وطال الكلام، فقام غياث الدين، فاستطال عليه الفخر وسبّه وشتمه وبالع في أذاه، وابن القدوة لا يزيد على أن يقول: لا يضل مولانا، لا

(١) انظر: مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، ص ١٧، ٢٩،

واخذك الله، وأستغفر الله، فانفصلوا على هذا، وقام ضياء الدين في هذه الحادثة، وشكر إلى غياث الدين، وذم الفخر، ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يصغ غياث الدين إليه، فلما كان الغد وعظ ابن عمر المجدد بن القدوة بالجامع، فلما صعد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي ﷺ: "لا إله إلا الله، ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين. أيها الناس: إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله ﷺ؛ وأما علم أرسطاطاليس، وكفريات ابن سينا، وفلسفة الفارابي فلا نعلمها، فلأي حال يُشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه"، وبكى وضج الناس وبكى الكرامية، واستغاثوا وأعانهم من يُؤثرُ بعدَ الفخر الرازي عن السلطان، وثار الناس من كل جانب، وامتأ البلد فتنة، وكادوا يقتتلون ويجري ما يهلك فيه خلق كثير، فبلغ ذلك السلطان، فأرسل جماعة من عنده إلى الناس، وسكّنهم ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وتقدم إليه بالعودة إلى هراة فعاد إليها<sup>(١)</sup>.

ولما اتصل الرازي بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزم شاه محمد بن تكش استقر عنده، ونال منه أسنى المراتب<sup>(٢)</sup>، قال الصفدي: "وأظنه توجه رسولاً منه - أي خوارزم شاه - إلى الهند"<sup>(٣)</sup> وبعد طول ترحال لغايات وُصِفَتْ بأنها علمية وسياسية<sup>(٤)</sup> انتهى به المطاف إلى "هراة" حوالي عام ٦٠٠ هـ، حيث تعرّض بها أيضاً لإهانات الحنابلة<sup>(٥)</sup>؛ رداً على تهجمه على مذهبهم في عدد من المواقف.

(١) ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٤٧.

(٢) ابن السبكي، ج ٨، ص ٨٦.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٤) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٣٢.

(٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٠.

## وفاته ووصيته:

## (أ) وفاته:

ورد في تاريخ وفاة الرازي روايتان مختلفتان؛ فالصفدي يقول: "ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة، يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة، كان قد أملى رسالة على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبي بكر بن عليّ الأصبهاني.."<sup>(١)</sup>. أما ابن القفطي، فإنه يقول عن وفاة الرازي إنه: (توفي في ذي الحجة سنة ست وستمائة)<sup>(٢)</sup>. كما نجد ابن كثير يقول عن وفاته أيضاً: (وكانت وفاته في ذي الحجة)<sup>(٣)</sup>. وعلى حين لم يشر ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» إلى وفاة فخر الدين الرازي من حيث السنة أو الشهر أو اليوم، بل يكتفي بذكر مولده، مع الإشارة إلى ما قيل عن موته بالسم، نجد ابن الأثير عندما يؤرخ لحوادث سنة ٦٠٦ هـ. يقول: "وفيها توفي فخر الدين أبو الفضل محمد بن عمر بن خطيب الري، الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف المشهورة"<sup>(٤)</sup>، ودون أن يحدد ابن الأثير شهراً أو يوماً لوفاة الرازي يورد قبل ذكر وفاة الرازي حادثة وفاة في شهر شوال من السنة نفسها، فيقول: "وفيها في شوال توفي مجد الدين يحيى بن الربيع، الفقيه الشافعي، مدرس النظامية ببغداد"<sup>(٥)</sup>. ثم يأتي ابن الأثير بعد ذكر وفاة الرازي ليقول: "وفيها في نفس السنة - في سلخ ذي الحجة توفي أخي مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم"<sup>(٦)</sup>. على أن ذكر ابن الأثير لحادثة وفاة في شهر شوال قبل ذكر وفاة الرازي، وذكره لحادثة وفاة في نهاية شهر ذي الحجة

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٠.

(٢) القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٩١.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص ٥٥.

(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٣٠٢.

(٥) نفسه، ج ٩، ص ٣٠٢.

(٦) نفسه، ج ٩، ص ٣٠٢.

من السنة نفسها بعد ذكر وفاة الرازي يحملنا -بالإضافة إلى ما سبق - على القول بأن وفاة الرازي قد وقعت في الأشهر الثلاثة الأخيرة من السنة السادسة بعد الستمئة للهجرة، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع للميلاد.

أما مكان دفن الرازي، فقد أورد القفطي فيه روايته عن داود الطيبي، المدعو بالنجيب، أن الرازي قد أقام بمدينة هراة "حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها" (١).

على أن الرازي، بوصفه رجلاً نهل من العلوم الشرعية والحكمية ما يروي ظمأه، واتخذ من المنهج الكلامي أساساً في أغلب صور مواجهاته لخصومه من خلال مناظراته، شفووية كانت أم مدونة، وتكلم على المنابر "بأنواع من الحكمة" (٢) لا نستطيع أن نفصل بحال بين ما ذكر عن أسباب موته، وما وصل إلينا من روايات مختلفة حول أمر دفنه، وبين حياته الفكرية؛ ذلك أن هناك من يربط بين سبب وفاة الرازي وبين ظروف حياته الفكرية الفلسفية، بل بين وفاته وعلاقته مع الفرق الإسلامية الأخرى التي عاش في صراع عقائدي معها مدة من الزمن.

وقد ورد أن الرازي أوصى من فوّض إليه أمر الوصاية على أولاده بقوله: "وأوصيته ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر؛ فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه، ولعلّ الله يوصله إلى خير، وأمرته وأمرت كل تلامذتي، وكل من لي عليه حق أنني إذا مت يبالغون في إخفاء موتي، ولا يخبرون أحداً به، ويكفنونني ويدفنونني على شرائط الشرع، ويحملونني إلى الجبل المصائب لقريّة مزداخان، ويدفنونني هناك، وإذا وضعوني في اللحد قرأوا عليّ ما قدروا عليه من آيات القرآن، ثم ينثرون التراب عليّ، وبعد الإتمام يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه!" (٣).

(١) القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٩٠.

(٢) ابن أبي أصيبعة، انظر عيون الأنباء، ص ٤٦٢.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥١، وانظر ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٩٢.

ولقد بلغ الأمر ببعض من يدركون مدى التناحر الشديد بين الرازي والكرامية<sup>(٢)</sup>، الذين يقف الرازي موقف المناظر العنيد من فقهاءهم، المعارض لأفكارهم التي يقوم بعضها على المبالغة في إثبات الصفات لله إلى حد التشبيه والتجسيم، والذين نسبوا الرازي إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، إلى حد القول بأن الكرامية قد توصلوا إلى إطعامه السم فهلك، لأنه كثير الازدراء بهم، والطعن عليهم، وبيان خطئهم<sup>(٣)</sup>.

ويربط أحد الباحثين بين ما يتعلق بما ذكر عن هذا الاحتمال لسبب وفاة الرازي وبين سلوكه في الحياة مجاهداً في سبيل ما يراه العقيدة الصحيحة للإسلام، فيقول: "وإذا ثبت هذا يكون الإمام الرازي قد ذهب ضحية جهاده في سبيل الحق، وإن خصومه - وقد عجزوا عن مقارعته بالحجة والبرهان - نجحوا في التخلص منه، وما كان يُنزلُ بهم من صنوف الهزائم" (٤).

(٢) الكرامية، ذكر البغدادي في كتابه (الفرق بين الفرق) أن الكرامية أتباع لمحمد بن كرام (م. سنة ٢٥٥هـ) الذي كان مطروداً من سجستان إلى غرجستان، وأنه أضل أقواماً، وأن ضلالات أتباعه متنوعة أنواعاً لا تعد أربعاً ولا أسباعاً، ولكنها تزيد على الآلاف آلافاً. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٣١.

كما ذكر أن الكرامية ( يوافقون السلف في إثبات الصفات، ولكنهم يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم، وكذلك يوافقون السلف في إثبات القدرة ..... ولكنهم يوافقون المعتزلة في وجوب معرفة الله تعالى بالعقل، وفي الحسن والقبح العقليين، وهم يعدون من المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ) .

انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، الجزء الأول من القسم الأول، هامش ص ١٣، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

(٣) القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٩٠، وطبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٦.

(٤) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٣٥.

## وصيته:

أورد بعض المؤرخين نصوصاً من الوصية التي أملاها الرازي قبل وفاته لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني، والتي عدّها بعضهم أحد الاستدلالات على حسن عقيدة الرازي، وظنه بكرم الله تعالى، ومقصده بتصانيفه<sup>(١)</sup>. وكان من تلك الوصية قوله: "... ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتّها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية"<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن نأخذ من قول الرازي هذا رأياً في رجوعه عن مذهب أهل الكلام إلى طريقة السلف، وندمه في أخريات حياته على انشغاله بالعلوم الفلسفية والكلامية وما ترتب على ذلك من نمو للاتجاهات العقلية لديه، بحيث أصبح مُعوّله في طلب الدين في نهاية أمره على القرآن الكريم، وسنة سيد المرسلين، فهو إنسان يسعى لبيان ما يعتقد أنه الحق، ويتضرع إلى الله بدعائه: "فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي". ثم يقول: "وأما الكتب التي صنفتها، أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام؛ وإلا فليحذف القول السيئ، فإنني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشجيع الخاطر، والاعتماد في الكل على الله تعالى"<sup>(٣)</sup>.

وعلى حين يُعد الرازي ممن يقولون بعدم التعارض بين العقل والشرع، بل يتعدى ذلك إلى القول بأن "الطريق إلى الله ليس إلا الدليل العقلي"<sup>(٤)</sup>، نجده يقرر هنا ما توصل إليه من خلال تجربته من أن للعقل البشري حداً تتلاشى قدرته عنده، بقوله مصرحاً

(١) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٠، وطبقات الشافعية للسبكي، ج ٤، ص ٩٠.

(٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٩١.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٩٢.

(٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٦٣.



بشديد ندمه على التعمق في علم الكلام، متمنياً لو اقتصر في استدلاله على وجود رب العالمين بانتظام أجسام السموات والأرضين<sup>(١)</sup> وكأنه يعترف بشقائه بسبب تعلقه بالجدل العقلي الذي يسميه التدبر: "وأما اللذات العقلية، فلا سبيل إلى الوصول إليها، والقرب منها، والتعلق بها، فلهذه الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شاهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا التدبر، وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقال

وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشةٍ من جُسومنا

## وحاصل دنیانا اذی ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوی أن جمعنا فيه: قيل وقالوا

وكم قد رأينا من رجال ودولة

فبادوا جميعاً مسرعين، وزالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها

رجال<sup>۱۸</sup> فزالوا والجبال جبال

(١) تحدث الرازي عن إثبات الله تعالى لصحة التوحيد والنبوة والمعاد بالدلائل القاطعة، وأشار إلى أنه سبحانه بدأ أولاً بإثبات الصانع وتوحيده، وبَيَّن ذلك بخمسة أنواع من الدلائل: أولها: أنه استدل على التوحيد بأنفسهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. وثانيها: بأحوال آبائهم وأجدادهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. وثالثها: بأحوال أهل الأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]. ورابعها: بأحوال أهل السماء، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾ [البقرة: ٢٢]. وخامسها: بالأحوال الحادثة المتعلقة بالسماء والأرض، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢]. فإن السماء كالآب والأرض كالأم، ينزل المطر من صلب السماء إلى رحم الأرض، فيتولد منها أنواع النبات، ولما ذكر هذه الدلائل الخمسة رتب المطلوب عليها فقال: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

انظر: الرازي، عجائب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، عابدين، القاهرة، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢ م ص ٢٦، ٢٥.

واعلم أنني بعد التوغل في هذه المضائق والتعمق في الاستنكار عن أسرار هذه الحقائق رأيت الأصوب والأصح طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بانتظام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل<sup>(١)</sup>.

ويلفت بعض الباحثين النظر إلى أنه يمكن أن يؤخذ من تعبير الرازي عن ندمه على الاشتغال بعلم الكلام بأنه قد "مارس علم الكلام، وخاض ميادين الفلسفة والمنطق مكرهاً، وربما أجبره على ذلك واجب النهي عن المنكر، وواقع الذب عن الدين بحجج من نوع حجج المتكلمين من مختلف الطوائف والفرق، فكان شأنه في ذلك شأن بعض أسلافه - وعلى وجه الخصوص الإمام الغزالي - الذين آمنوا بأن الدين تصديق وإسلام، وطريقه القلب لا العقل ولا الجدل"<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد هذا الاتجاه في تفسير موقف الرازي وغايته من تفسير القرآن الكريم ما ختم به سورة البقرة، فبالرغم من أنه وُصف بأنه فسر هذه السورة على الطريق العقلي لا النقلي، نراه يختتم تفسيره لها بقوله: "وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلهي وسيدي، كل ما طلبته وكتبت ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت، فبتوفيقك أصبت، فاقبله من هذا المكدي بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يُبرمه إلحاح الملحين، ولا يشغله سؤال السائلين"<sup>(٣)</sup>.

ويتبين لنا أيضاً، من خلال ما أورد الرازي في ثنايا وصيته، سلامة عقيدته، وشدة خوفه من الله، وتحرزه من الوقوع في الخطأ، فهو يرى: "أن كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجود الله ووحدته، وبرأته عن الشركاء، كما في

(١) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٢٩، ٣٠ عن مخطوطة للرازي: في ذم الدنيا، تحت رقم ٤٥٧، المكتبة القادرية ببغداد؛ وانظر: فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف، ص ١٩.

(٢) الأستاذ عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٣٣.

(٣) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٧، ص ٨.

### ثانياً : ثقافته :

ذلك أن سعة اطلاع الرازي وتعدد روافد ثقافته ومتابعته للجدل الكلامي من حوله قد أتاح له أن ينظر إلى النص القرآني من منطلق مكَّنه من نمو قدرات مختلفة ومن زوايا متعددة؛ فالرازي يعتمد على الكثير من النقول التي أعانته على جمع التصورات التي يرى أنها ضرورية وكافية لبيان مقصده من تفسير الآية، مستشهداً بالحديث النبوي، وتفسير الصحابي، أو التابعي، أو غيرهم من أسلافه الذين عالجوا النص القرآني بما يعتقدون أنه المقصود منه، وتشهد بذلك المواقف الكثيرة جداً في ثنايا تفسيره<sup>(٣)</sup>، على أن للرازي مواقفه وآراءه المتميزة في قبول ما يتلقاه من الأخبار والآثار أو رده؛ من مثل موقفه من قولهم في قصة يوسف عليه السلام، وهَمَّ بالمرأة<sup>(٤)</sup>.

(٢) انظر: الرازي من خلال تفسيره، ص ٧٠؛ وانظر: الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٤.

(٣) انظر مثلاً: ج ٣، ص ١٢٣، ج ٤، ص ٩٢، ج ١٣، ص ٦٠، ج ١٤، ص ٤٦.

(٤) انظر: التفسير الكبير للرازي، ج ١٨، ص ١١٤ وما بعدها.

وكما كان الأثر والخبر أحد روافد ثقافته العقلية، فإن له في ميدان الاستدلالات العقلية باعه الطويل، وشواهدة الكثيرة. فالناظر في تفسيره يدرك من خلال اتجاهاته العقلية وبراهينه الفلسفية والكلامية أنه كان ذا ثقافة واسعة في طرق الاستدلال، حتى كان ذا منهج في التأويل من خلال قانون كليّ فيه<sup>(١)</sup>، غير أن الجدير بالذكر هنا أن الرازي يبدي تحفظه إزاء العقل ومدى الاعتماد عليه في كثير من مواقفه من خلال تفسيره<sup>(٢)</sup> مما سنبيّنه في الباب الثالث من هذا البحث إن شاء الله.

والرازي بوصفه مفسراً سنّياً لا يفتأ يكرر محاولاته عند تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم للاستشهاد على بيان مقصوده من تفسير الآية بالدليلين العقلي، والنقلي وينص على تعاضد طريقي الدليل على تأكيد المعنى الواحد، مع إirاده الأمثلة القريبة من المدارك وهو يقول عند تفسيره قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ "بأنها إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر، وهي قسمان: بعضها عقلية محضة، وبعضها سمعية"<sup>(٣)</sup>.

كما أنه في موقفه عند شرح الاستعاذة (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)<sup>(٤)</sup>، استشهد بدليلي النقل والعقل، مما يمكن أن يُعدّ عنده محاولة توفيقية بين النقل والعقل.

على أن الرازي عندما يُعلي من شأن العقل من خلال مناقشته لبعض المسائل التي تعترضه إنما يأخذ في حُسبان أنه يخاطب طبقة مخصوصة من العلماء والمفكرين، ذلك أنه يعدّ اللجوء إلى الاستدلال النظري في حكم (الوجوب) فيما يتعلق ببعض المسائل، يقول الرازي في معرض حديثه عن الأسماء الدالة على الصفات الإضافية:

(١) انظر: القانون الكلي للتأويل عند الرازي في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٦٩.

(٣) التفسير الكبير، ج ١، ص ٨.

(٤) نفسه، ج ١، ص ٧٣.

ولم تقتصر ثقافة الرازي على فن دون آخر فهو، وإن عُرِفَ رجلاً بارزاً في علم التفسير والفقه والفلسفة أو الأخذ بأسباب الاتجاه العقلي، كما وصفه ابن خلدون في مقدمته<sup>(٣)</sup>، فإننا نستطيع أن نقول: إنه قد أخذ من العلوم الأخرى في عصره من كل علم بطرف، وألّف في الكثير من فنونها، وقد عني بالمسائل التي يرى ضرورةً لعرضها؛ فقهية كانت أم كلامية، لغوية أم نحوية، إلى جانب عنايته بالقراءات، والاشتقاق، والتصريف، وعلم الأصوات، ومخارج الحروف. كما لم يتردد الرازي في خلال تفسيره من عرض بعض العلوم المتعلقة بالآية أو اللفظة أو ما تمليه طبيعة البحث عنده، مما يرى له أدنى علاقة بموضوع مبحثه؛ كالطب، والفلك، والهندسة، وعلوم السحر. ويبدو إلمام الرازي بهذه العلوم واضحاً من خلال تأليفه، كما يبدو أن عرضه لمواقف بعض فرق عصره من معتزلة وشيعة وصوفية وغيرهم ينم عن إدراك عميق وتمحيص دقيق لما تقوم عليه مذاهبهم من آراء.

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ١٣٤.

(٢) الرازي، المباحث الشرقية، ج ١، ص ٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٥، ص ٤٦٦، ص ٤٦٧.

وافراً، مستفيداً من عدد من كبار علماء عصره وأسلافهم كما بينا، مع اختلاف اتجاهاتهم، وتعدد علومهم من نقلية وعقلية، فهو الذي أعرب عن تنوع مصادر ثقافته، واعتزازه بكتاب الله، وما حواه من علوم بقوله: "وأنا قد نقلت أنواعاً من العلوم النقلية والعقلية، فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل لي بسبب خدمة هذا العلم" (١).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا تتلمذ الرازي لرجلين متناقضين من أعلام الفكر الإسلامي هما: الإمام الغزالي، الذي يمثل الفكر السني الديني، القائم على التقوى والبصيرة القلبية، والنقل إلى حد كبير، والشيخ ابن سينا العقلاني من أنصار الفلسفة اليونانية، فقد شرح بعض مؤلفات الغزالي، كما شرح «الإشارات» لابن سينا، فاحتل بهذا التلمذ لهما مكاناً وسطاً مكّنه من التمهيد لامتناس الفكر العقلاني داخل إطار من الفكر الإسلامي، حيث بدت مباحث علم الكلام عند المسلمين تتميز بصبغة تخالف ما كانت عليه أول أمرها عندما كانت سلاحاً يمتشقه الكلاميون لخوض ميادين الصراع بين الدين والفلسفة.

ومن هنا يمكن أن نقول بنزعة الوسطية الفكرية في ثقافة الرازي، فالرازي رجل يؤمن بأن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط، وهما مذمومان، والحق هو الوسط، معتداً بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وإن ذلك الوسط هو العدل والصواب، "فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمناً مهتدياً، أما بعد حصول هذه الحالة، فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية، وفي الأعمال الغضبية، وفي كيفية إنفاق المال، فالمؤمن من يطلب من الله تعالى أن يهديه الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال" (٢).

(١) انظر: التفسير الكبير، ج ١٣، ص ٨٠.

(٢) انظر: السابق، ج ١، ص ٢٥٥.

إن هذه النزعة الوسطية هي التي حملت الباحثين من أصحاب المذاهب المتعارضة أن يختلفوا في شأنه: فهو في الثقافة الإسلامية عند كثير من العلماء فيلسوف في مباحثه المشرقية، وشرحه لعيون الحكمة، والإشارات لابن سينا؛ إذ يتحدث بوصفه فيلسوفاً أميناً وتلميذاً مخلصاً لابن سينا في كثير من الأحيان، وهو في تفسيره وفي أعمال كثيرة له يبدو أشعرياً نصيراً للسنة على منهج الغزالي والأشعري. وقد زعم بعضهم أنه باحث ضحّل الفكر، رديء الإنتاج، مضيع في بريق الفلسفة الزائف، كما فعل الشهرزوري في روضات الأفراح ونزهة الأرواح<sup>(١)</sup>. وزعم آخرون أن التناقض واضح فيما يعرض من أفكار. ومع ذلك، فإن آخرين قد وجدوا فيه ذكاء المفكر الأصيل، وعمق الباحث المدقق<sup>(٢)</sup>.

وهذه النزعة الوسطية نفسها هي التي جعلت أرنالديز (من المستشرقين) يصفه بأنه من طراز أولئك المفكرين الإسلاميين من أصحاب النزعة التوفيقية، فهو مثل الأشعري والغزالي لا يحب التطرف لأحد عنصري الجدل الكلامي: العقل والنقل على حساب الآخر، ولكنه يزيد عليها في أنه - حرصاً على جمع كلمة المفكرين (١) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، دار المعارف بمصر ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م، ص ١٠.

(٢) انظر: الألوسي في (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مطبعة الزهراء ببغداد، ١٩٦٧م، ص ١٢٦).  
انظر أيضاً:

Kraus, The Islamic Culture, Controversies of Fakhr el Din al Razi, XLL, 1938, PP . 131-153 .

وانظر: أيضاً ما كتبه ابن عربي في امتداح عقله وقدرته على التحليل ودعوته إلى ترك الجدل الكلامي والدخول في مذهب المتصوفة على نهج ابن عربي في مجموع رسائل ابن عربي، حيدر آباد، المعارف ١٩٣٨م، ج، ص ١.  
انظر أرنالديز:

R . Arnaldez "L'Oeuvre de Fakhr el Din alRazi: Commentateur de coran et Philosophe, Cahiers de civilization medievale , III , 1960 , PP . 307-323.

المسلمين تحت لواء واحد في عصر كثر فيه الاختلافات المذهبية - يميل إلى تقديم كل ما يمكن من احتمالات التأويل في المسألة في نطاق واحد ليأخذ كل منها ما يريد وما يتفق ومذهبه، ويظل في الوقت نفسه تحت لواء الفكر الإسلامي ما دام لا يتعارض - فيما يذهب إليه - مع أصول الإسلام.

هذه المكانة التي احتلها الرازي بين مفكري المسلمين واضحة عند كثير من المؤرخين لحياته، وثقافته، ومكانته العلمية بين علماء عصره، فكان من ذلك ما نقله لنا ابن القفطي عن ثقافة الرازي وقدرته العلمية حين قال: "قرأ علوم الأوائل وأجادها، وحقق علم الأصول، ودخل خراسان، ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا، والفارابي، وعلم من ذلك علماً كثيراً.... كان من أفاضل أهل زمانه، بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والحكمة، وردّ على أبي علي بن سينا واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن بخراسان، وسادت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء، وكان يطعن على الكرامية وبين خطأهم" (١).

كذلك أشاد ابن السبكي (٢) بغزارة علم الرازي وجهاده، وتنوع علومه، فقال: "إنه خاض من العلوم في بحار عميق، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة". ثم تناول ابن السبكي (٣) مكانة الرازي من بعض العلوم، فقال في تمكّنه من علم الكلام: "أما الكلام، فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام ردّ على طوائف المبتدعة، وهدم قواعدهم". وقال في مكانته من علوم الحكماء: "وأما علوم الحكماء فقد دخل من كل أبوابها" (٤). وعن الشرعيات قال فيه ابن السبكي (٥): "وأما الشرعيات تفسيراً، وفقهاً، وأصولاً، وغيرها، فكان بحرّاً لا يُجارى...".

(١) أخبار الحكماء، ص ١٩٠.

(٢) طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٢.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٨٢.

(٤) نفسه، ج ٨، ص ٨٤.

(٥) نفسه، ج ٨، ص ٨٤.





يعرب الرازي - بروح التحدي - عن قوة تمكنه من علوم النقلين والعقلين، معتزاً بتلك القدرة التي يرى أنه لا يرقى إليها إلا القليل، فهو بصدد تقرير أقوالهم في كتابه «المباحث المشرقية»: "اخترنا الوسط بين الأمرين والقول الأحسن من القولين، وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم، وحصلنا من مقالاتهم، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره، وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال، وذكرنا ما هو كالداء العضال، ثم نجتهد فيه؛ إما بتأويل مجملهم، أو بتلخيص مُفَصَّلهم المذكور في متفرقات صحفهم، ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى إلى تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها، مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين، ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكن السابقين، فيكون كتابنا هذا كالمتمم لكل ما في غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية، وأسئلة متوجهة قاذحة، وأجوبة لائحة واضحة، ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء، حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد، والطارف والتلبد" (١).

ولا غرو أن يفخر الرازي بتمكنه من العلوم؛ فقد برهن على ذلك عملياً في حفظه «الشامل» في علم الكلام لإمام الحرمين، و«المستصفى» في أصول الفقه للغزالي (٢)، و«المعتمد في الأصول» لأبي الحسين البصري (٣).

كما عمد إلى العديد من أمهات الكتب في مختلف وجوه المعارف، فشرحها بما ينم عن تمكن من علومها، فقد شرح لابن سينا «الإشارات» في العلوم الإلهية والفلسفية، و«كليات القانون» في الطب، و«عيون الحكمة»، كما شرح للغزالي

(١) الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٦؛ والوافي بالوفيات للصفدي، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٣) انظر: الفخر الرازي، مقدمة محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٧، راجعه وقدم له طه عبدالرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون تاريخ، ص ٧.

كانت بيئة المناظرات الحادة التي عاش فيها الرازي قد نمت قدراته، وزادت من نهمة في التحصيل، وساعدت على توقد ذكائه، حتى عدّ بعض المفكرين تأثير احتكاك الأفكار في مثل هذه المناظرات أعظم تأثيراً على الفكر مما يستفاد من الكتب ذاتها، لأن الاحتكاك يكسب الأفكار حياة وقوة، خصوصاً عندما تكون الموضوعات في حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها<sup>(٢)</sup>، لما في ذلك من عوامل إثارة، تستدعي الانتباه والاهتمام<sup>(٣)</sup>، ولقد وصفه ابن خلكان بأنه "فقيه شافعي، فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام، والمعقولات، وعلم الأوائل"<sup>(٤)</sup>.

وحين تحدث أبو حيان عن الوجوه التي ينظر في تفسير كتاب الله منها، وذكر الوجه الخامس من تلك الوجوه أشاد بكتاب «المحصول» للرازي حين عده من أجمع ما كتب في أصول الفقه، في الوقت الذي يُلمَحُ فيه إلى النزعة العقلية عند الرازي، يقول أبو حيان: "ويختص أكثر هذا الوجه بجزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هنا من أصول الفقه، ومعظمه هو في الحقيقة راجع لعلم اللغة؛ إذ هو شيء يتكلم فيه على أوضاع العرب، ولكن تكلم فيه غير اللغويين أو النحويين، ومزجوه بأشياء من حجج العقول، ومن أجمع ما في هذا الفن كتاب «المحصول» لأبي عبد الله ابن محمد بن عمر الرازي" (٥).

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٢) المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد تسيهر، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة

العلوم، شارع الخليج، القاهرة، ١٣٦٣هـ، ١٩٤٤م، ص ١٨٤.

(۳) نفسه، ص ۱۸۴.

(٤) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٢١.

(٥) أبو حيان، البحر المحیط، ج ١، ص ٦.

وللرازي اطلاع واسع على تراث أسلافه من فلاسفة وغيرهم في مختلف العلوم النقلية والعقلية، ويظهر هذا لنا من خلال شروحه وتلخيصه لبعض كتبهم، ونقولاته الكثيرة عنهم في كتبه الفلسفية والكلامية والمنطقية والنحوية والفقهية. وحول اطلاع الرازي على تراث فلاسفة المسلمين نجده يعرب بوضوح تام عما بذله من جهد كبير في سبيل معرفة ما تنطوي عليه كتب الفلاسفة من أفكار ومعتقدات، وبيان غايته من دراسة كتبهم تلك حين قال: "..... وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم للرد عليهم، فصرنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك، حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم؛ ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل النجارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب إشارة النظائر إلى لطائف الأسرار"<sup>(١)</sup>.

وقد لخص لنا الرازي ما تنطوي عليه هذه الكتب بإجمال بما يفهم منه عزمه على التصدي للفلاسفة بعد وقوفه على أحوال معتقداتهم كما فعل الغزالي من قبل، فقال: "وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين، وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين"<sup>(٢)</sup>.

ولقد أعرب الرازي عن عظيم افتخاره بمستوى مصنفاته تلك، وقدرتها على كسب ثقة الموافق والمخالف على السواء بقوله: "وقد اعترف الموافق والمخالفون أنه لم يُصنّف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات"<sup>(٣)</sup>. وكان الرازي وهو ينحو هذا المنحى تجاه الرد على الفلاسفة بعد تحصيل علومهم إنما يقتضي أثر

(١) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص ١٤٦.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرازي يختلف في أسلوبه ولهجته عما درج عليه الغزالي، فإذا كان الغزالي ينجح إلى الأسلوب العنيف، واللهجة الحادة، ورغبة التكفير لأولئك الفلاسفة، القائلين بقدم العالم، ونفي البعث بالأجساد، وعلم الله بالجزئيات، فإن الرازي إنما يختلف عنه بلجوه إلى السماحة، بحيث يبدو أقل حدة تجاه خصومه من الغزالي، وبحيث يسمح لأكثر عدد من المفكرين بالجلوس إلى

١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، ص ٧٤.

— ३१ —

مائدة فكرية واحدة كما أشار إلى ذلك أرناالديز<sup>(١)</sup>.

يقول أحد الباحثين في معرض حديثه عن اطلاع الرازي على تراث الفلاسفة: "إن هذا يظهر من استشهاده بهم في الأوقات المناسبة في أثناء مناظراته؛ ففي خلال وجوده في بخارى (٥٨٢هـ) حكم المنجمون بوقوع الطوفان<sup>(٢)</sup> وقد آمن بذلك بعض العلماء، ومنهم الشرف المسعودي، فبدأ الرازي بإبطال هذا القول، مضعفاً هذا العلم، مستنداً على ما كتبه الفارابي وابن سينا وأبي سهل المسيحي، مما يدل على أنه كان هاضماً (كذا في الأصل) لكتب هؤلاء القوم"<sup>(٣)</sup>.

وبفضل ما تمتع به الرازي من قدرات ذاتية مكنته من الإمام بعدد من العلوم، تحقق له الوصول إلى مكانة مرموقة عند طالبي العلم على مختلف مستوياتهم ومقاصدهم في العلوم، قال الصفدي: "كان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة تلميذ (فقهاء وغيرهم)<sup>(٤)</sup> ممن يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم في العلوم وتفننهم، فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يروق منه"<sup>(٥)</sup>. وقال ابن خلكان: "إن العلماء كانوا يقصدونه من البلاد وتشد إليه الرحال من الأمصار"<sup>(٦)</sup>.

ويشير بعض المؤرخين إلى ما يمتاز به الرازي من القوة الجدلية، والنظر الدقيق

(١) انظر: ص ٣٥ من هذا البحث.

(٢) ذكر ابن الأثير من بين الحوادث سنة ٥٨٢هـ قضية الطوفان هذه، فقال: "كان المنجمون قديماً وحديثاً قد حكموا أن هذه السنة التاسع والعشرين من جمادى الآخرة تجتمع الكواكب الخمسة في برج الميزان، ويحدث باقترابها رياح شديدة، فلم يكن لذلك صحة، ولم يهب من الرياح شيء البتة، حتى إن الغلال الحنطة والشعير تأخر نجازها لعدم الهواء الذي يذري به الفلاحون، فأكذب الله أحدىثة المنجمين".

(٣) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٢١.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٨؛ وانظر: عيون الأنباء ص ٤٦٢.

(٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥١.



الناس في حياتهم اليومية فيه علم وزيادة، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق كما يقول بعض الباحثين المعاصرين<sup>(١)</sup>. ومعنى ذلك أن الرازي، وهو يلجأ إلى طرق الاستدلال العقلي في الكثير من المواقف، لم يكن صادراً عن الاقتناع سلفاً بما تقود إليه النتائج القائمة على التقيد بالروابط السببية فحسب، ولكنه كان واقعياً في عقلانيته، غير مسلّم لمنطق الفلسفة بنتائجها المجردة، منطلقاً عن خبرة استخلصها من وعيه بالحياة وعياً مباشراً.

ولا غرو أن يقف الرازي من الاستدلالات العقلية هذا الموقف الذي يقوم على مبدأ حصول الفائدة العملية، وبخاصة إذا علمنا أنه نهل من منبعين فكريين غزيرين؛ يمثل أحدهما تراث الغزالي النقلي إلى حد كبير، ويمثل الآخر تراث ابن سينا الذي يمثل قمة الفلسفة، حتى جاءت ثقافة الرازي، وكأنها تضعه بين الغزالي وابن سينا، أو - بتعبير آخر - بين المنقول والمعقول.

يبرز ابن خلدون أثر الرازي في مصطلح علم المنطق عندما يصف أثر المتأخرين بتغيير مصطلح، وأنهم قد غالوا في نظرتهم لعلم الكلام وأولهم الرازي، وكأنهم جعلوا علم المنطق غاية لا وسيلة، فيقول: "ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخونجي، وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد"<sup>(٢)</sup>.

وللفخر الرازي يد طولى في علم الأصول، ويعد كتابه: «المحصول في أصول الفقه» من أهم كتب الأصول عند الشافعية، كما يعد الفخر الرازي من العلماء المتمكنين في هذا الضرب من ضروب العلوم الإسلامية، وقد أشار إلى مقامة في هذا المضمار ابن خلدون نفسه في مقدمته، فقال وهو يتحدث عن علم الأصول، بوصفه فناً من الفنون المستحدثة، لأن السلف كانوا في غنية عنه: "فلما انقرض

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص ١٥٢.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٩١-٤٩٢.



وقد أشاد (جولد تسيهر) بثقافة الرازي وفلسفته في كتابه «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» حين وصف تفسير «مفاتيح الغيب» للرازي بأنه: "يعتبر نهاية ما وصل إليه الإنتاج الفكري في التفسير"<sup>(٥)</sup>، لمؤلف عدد من طبقة أعلام الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن رشد، وابن سينا<sup>(٦)</sup>.

ومن خلال تأريخ ابن خلدون لعلم الكلام، وعرضه لطريقة المتأخرين من علماء الكلام، يؤكد ابن خلدون اهتمام الرازي، وأثره في علم الكلام، وبالتالي اقتفاءه للغزالي في منحاه الكلامي، فيقول: "وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه ابن الخطيب، وجماعة قفوا أثرهما، واعتمدوا تقليدهما"<sup>(١)</sup>. وما وصفه به العسقلاني أنه: "صاحب التصانيف رأس في الذكاء والعقليات"<sup>(٢)</sup>، وأنه: "تمهر في عدة علوم، وعقد مجلس الوعظ، وكان إذا وعظ يحصل له وجد زائد"<sup>(٣)</sup>.

كذلك أورد العسقلاني أن ابن الراسب قد ذكر في تاريخه أن الرازي قد قال للسلطان يوماً: "نحن في ظل سيفك، فقال السلطان: ونحن في شمس علمك، قال: وكانت له أوراد من صلاة وصيام لا يخل بها، وكان مع تبخره في الأصول يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز"<sup>(٤)</sup>.

وقبل أن نختم الحديث عن ثقافة الرازي، فإننا نؤثر أن نورد آراء بعض الباحثين المعاصرين حول ثقافة الرازي، ومن ذلك ما وصف ابن عاشور ثقافة الرازي به، حيث قال: "... واكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية، فنشأ محققاً في أفقها بجناحين من اللغة العربية واللغة الفارسية، إذ أجادهما وتمرس بآدابهما، واكتملت ملكته البيانية فيهما"<sup>(٥)</sup>.

ثم تطرق ابن عاشور إلى تنوع علوم الرازي، وقدرته على المزج بينهما، واستعرض

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٦.

(٢) العسقلاني، لسان الميزان، ج ٤، ص ٤٢٦.

(٣) نفسه، ج ٤، ص ٤٢٦.

(٤) نفسه، ج ٤، ص ٤٢٦.

(٥) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠٢.

مكانته وأثره، فقال: "كان تخرجه في أول أمره بعلوم الحكمة اليونانية، ثم ضم إليها علوم الكلام والأصول والفقه على مذهب الشافعي، وعلوم العربية، فأصبح علماً مفرداً في الجمع والمزج بين الفنون، وسهولة هضم بعضها ببعض، وبذلك علت سمعته، وعظم صيته، وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض، وانفرد بها، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر، فأصبحت طريقة المنهج الثقافي التعليمي الذي عم أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور" (١).

وقد بلغت مكانة الرازي درجة سامية، بحيث أصبحت كلمة (الإمام) إذا أطلقت في كتب علم الكلام للأشعرية وكتب أصول الفقه الشافعية يراد بها الرازي ليس غير<sup>(٢)</sup>.

على أننا - ونحن نستعرض ملامح ثقافة الرازي وفكره - يجدر بنا أن نشير إلى أن الرازي (العالم) إنما يدعو إلى عدم الوقوف عند حد العلم فحسب، بل يدعو وبقوة إلى الاستفادة من هذا العلم بالعمل فيه، وبثه بين الناس، فمنفعة العلم عند الرازي إنما تتم بالعمل<sup>(٣)</sup>، ويورد لذلك أمثلة من أقوال الحكماء كقوله: "قال

(١) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) رسالة ماجستير، (مشكلة خلود النفس عند الرازي) للأستاذ محمد حسني أبو سعدة؛ وانظر

(التفسير ورجاله) للأستاذ محمد الفاضل بن عاشور، ص ١٠٣.

(٣) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٨١-١٨٢؛ وانظر أيضاً: له عجائب القرآن، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩]: "اعلم أن الله تعالى قدّم الأمر بمعرفة التوحيد على الأمر بالاستغفار، والسبب فيه أن معرفة التوحيد إشارة إلى علم الأصول، والاشتغال بالاستغفار إشارة إلى علم الفروع، والأصل يجب تقديمه على فرعه، فإنه ما لم يعلم وجود الصانع امتنع القيام بطاعته وخدمته، وهذه الدقيقة معتبرة في آيات كثيرة، أولها: إن إبراهيم عليه السلام لما اشتغل بالدعاء قدّم المعرفة على الطاعة فقال: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً﴾ [الشعراء: ٨٣]، إشارة إلى استكمال القوة النظرية بمعرفة حقائق الأشياء، وقوله: ﴿وَأَنْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣] إشارة إلى استكمال القوة العملية، بالاجتناب عن طرفي الإفراط والتفريط، فقدّم العلم على العمل «عجائب القرآن للرازي، ص ٢٣.

حكيم: القلب ميت وحياته بالعلم، والعلم ميت وحياته بالطلب، والطلب ضعيف، وقوته بالمدارسة، فإذا قوي بالمدارسة فهو محتجب، وإظهاره بالمناظرة، وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم، ونتاجه بالعمل، فإذا زوّج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكاً أبدياً لا آخر له" (١).

وفيلسوف أحد أساتذة الفكر العربي المعاصر هذه النظرة إلى العلم أو تلك (المعرفة) بقوله: "لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق، بل لا أدري كيف يكون ذلك، اللهم إلا في حالة واحدة، وهي أن يجعل الدارس من نفسه (ذاكرة) تحفظ ما قاله الأولون... حتى لأرفض التأمل بالمعنى الذي يركز المفكر به فكره في لا شيء - وأعني (لا شيء) بالمعنى الحرفي لكلمة شيء - فكل علم متعلق (بشيء)، بظاهرة، بمشكلة، بموقف من مواقف الحياة، لنبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا، أو لنغيره بما يخدم تلك الأغراض، وإذن فعندي إن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته في حياته، على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقعة أوسع من حياته الخاصة، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن، وقد تمنع في الامتداد لتشمل الإنسانية كلها..." (٢).

وعلى الرغم من أن هذه الآراء تربط بين العلم والعمل بصفة عامة، وفي مجال التوجيه العام لمثقفي الأمة، نحو الاهتمام بالجانب العملي من المعرفة، فإننا قدمناها في هذه المناسبة، لنذكر بموقف مفكر مسلم قديم هو فخر الدين الرازي الذي كان يلح على ربط العلم بالعمل، تفسيراً لمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (٣).

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص ١٥٣.

(٣) انظر: تحليلاً مفصلاً لبلاغة العطف بين الإيمان والعمل في النصوص القرآنية في كتاب الدكتور عفت الشرقاوي: بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، النهضة، بيروت ١٩٨١م، ص ٢٢٠ وما يليها.

## شعره ووعظه:

لفخر الدين الرازي شيء من النظم الذي عبّر فيه عما اختلج في نفسه إزاء ما واجهه في العديد من المواقف، وقد أورد بعض المؤرخين شيئاً من شعره. قال الصفدي: "... وكان عارفاً بالأدب له شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعره بالفارسية لعله يكون مجيداً" (١).

ومن شعر الرازي قصيدة نونية طويلة سمّاها: (الهادية للتقليد المؤدية إلى التوحيد)، مطلعها (٢):

يا طالب التوحيد والإيمان

أبشر بكل كرامة وأمان

واعلم بأن أجل أبواب الهدى

تقرير دين الله بالبرهان

وهنا يعرب الرازي في البيت الثاني عما يجسد قيمة الاستدلال البرهاني عنده

في تقرير الدين، بحيث يعدّ تقرير دين الله عن طريق الأدلة أجل أبواب الهدى.

ومن شعره أيضاً فيما وصف بأنه في معاناة التفكير، وفي القضاء والقدر:

نهاية إقدام العقول عقاب

وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في غفلة من جُسومنا

وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوى أن جَمَعنا فيه قيل وقالوا (٣)

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٨-٢٤٩.

للرازي شعر بالعربية، ولكنه لا يعد من الشعراء، كما قال ابن خلدون: "في أنه لا تتحقق

الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور إلا للأقل" المقدمة ص ٥٦٨.

(٢) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٨.

(٣) البيتان الأخيران وردا عن الصفدي على النحو التالي:

وقد وُصِفَت هذه الأبيات وما تلاها بأنها "إقرار بالتصوف، وحث على الزهد، وليس لها من غرض إلى ذلك غير الوعظ" (١).

وللرازي شعر في مواقف أخرى مختلفة، وصف بأن معظمه يتسم بمسحة صوفية وعظمية، كما ذكر بعض الباحثين بأنه قد نُسب إلى الرازي (رباعيات معروفة) (٢).

وقد نقل أبو عبد الله الحسن الواسطي أنه سمع: الإمام بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد وهو قوله (٣):

المرء ما دام حياً يُستهان به

ويعظم الرزء فيه حين يُفْتَقَدُ

وإذا كان الرازي قد قال ذلك معاتباً، فإنه ينبهنا إلى أي مدى يشعر الرازي بالثقة بنفسه علماً ووضوح رؤية فيما يتعلق بما يدعو له، في الوقت الذي يرى فيه ضعف استجابة الآخرين لتلك الدعوة التي لم يدرك قيمتها الآخرون.

أما في الوعظ، فقد وصفه ابن السبكي بأنه: "كانت له يد طويلة في الوعظ باللسانين العربي والفارسي، ويلحقه فيه حال. وكان من أهل الدين والتصوف، وله يد فيه، وتفسيره ينبئ عن ذلك" (٤). وقال فيه الصفدي: "وكان في الوعظ باللسانين - يعني العربي والفارسي - مرتبةً علياً، وكان يلحقه الوجد حال وعظه،

= وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا ردى ووبال  
ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا سوى أن جمعنا فيه قلت وقالوا

انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٧.

(١) عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤ نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران، ٢/ ٣١٩، ٦١٨.

(٣) طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٩٠؛ وعند الصفدي أن ناقل هذا البيت أبو علي الحسين الواسطي،

انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ج ٤، ص ٢٥٧.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٦.

## أساتذة الرازي وأثرهم في فكره:

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٥٥.

في خلال هذا البحث عند مناقشة اتجاهاته الفكرية، ذلك أننا نجد أنه من الصعوبة بمكان القطع بالقول بأن زيداً نقلياً فحسب، وأن عمراً عقلياً فقط، خصوصاً في مثل عصر الرازي، وهو عصر تمازجت فيه الثقافات، وتزامنت فيه العلوم العقلية والنقلية، وأثر كل منهما في الآخر، ثم إن من المعلوم أن الفرد من الناس مركب بالفعل من عقل وعاطفة، وينتابه ما ينتاب الطبيعة البشرية من الجوانب العقلية وغير العقلية، إلا أنه عندما يوصف المرء بالعقلانية، فإنما يتم ذلك على سبيل التغليب والترجيح، لا على سبيل الحصر والقطع والتحديد<sup>(١)</sup>.

نشأ الرازي في بيئة علمية ودينية دفعته إلى تلقي العلوم المختلفة في عصره، فوالده كان خطيباً بالري، وأستاذاً له في علم الأصول والمذهب، وكان أساتذته الآخرون من أكبر علماء العصر في مختلف فروع العلوم التي برزوا بها من أصول وفقه ومذهب وعلم الكلام، فكان لذلك أثره في توجيهه، وإذكاء قدراته التي تجسدت في نبوغ فكره وحدة ذكائه، وقدرته على الاطلاع الواسع والحفظ الجيد. وقد عبّر الرازي نفسه عن شغفه بالعلم حين قال: "اعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب من كل شيء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبره، المنزه عن مُمائِلَةِ المتحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة..."<sup>(٢)</sup>.

ومن عبارة الرازي السابقة يتبين لنا بحق مدى شغفه بالعلوم، وحرصه على تعدد المعارف، عن طريق تعدد المناهل التي غدت تشوّقه للمعرفة، ويدين الرازي بالفضل لأبيه في تحصيل جل علومه، فقد درس علم الأصول - وهو علم عقلي - على والده ضياء الدين عمر، والدة على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري،

(١) انظر: الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ج٣،

١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص١٧.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج٨، ص٩١.



وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على أبي علي الجبائي<sup>(١)</sup>.

وكما أخذ الرازي علم الأصول عن والده، فقد تتلمذ على والده أيضاً في المذهب، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المازني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه<sup>(٢)</sup>، فالرازي شافعي المذهب في الفقه، مع أنه استدرك على الشافعية<sup>(٣)</sup>.

كما تتلمذ في علم الكلام على والده الذي أخذ عن أبي القاسم الأنصاري  
تلميذ إمام الحرمين<sup>(٤)</sup>.

ويعتدُّ الرازي كثيراً بالأخذ عن والده، وينوه بما أخذه عنه في أكثر من موضع، ومن ذلك ما ذكر أنه أخذ عن والده في علم الكلام حين قال: "وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين رحمه الله يقول: إن لله تعالى في كل جوهر فرداً أنواعاً غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة؛ ذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل، ويمكن أيضاً اتصافه بصفات غيره على البدل، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة، فإنه بتقدير الوقوع على الافتقار إلى وجود الصانع الحكيم الرحيم" (٥).

وكان من تصريحات الرازي في أخذه عن والده ما أشار إليه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، حتى تطرق إلى أقوال بعض

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥٢.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٢.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ١٣.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٥٢؛ وانظر: وفيات الأعيان ج٤، ص٢٤٩.

(٥) الرازي، التفسير الكبير، ج ١، ص ٩.

المفسرين لهذه الآية، فقال: "واعلم يا أخي أن الكل لا يحاولون إلا التقديس والتعظيم، وسمعت الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة في جانب تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحداً لم يصف الله إلا بالتعظيم والإجلال والتقديس والتنزيه، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾" [الكهف: ٥٨] (١).

كما أعرب الرازي عن استفادته من والده بنقله بعض النصوص التي ينسبها إليه، كما في قوله: "وكان الشيخ الإمام الوالد رحمه الله يقول: لولا الأسباب لما ارتاب مراتب، فأكثر الناس عقولهم ضعيفة، واشتغال عقولهم بهذه الوسائط الفانية يعميها عن مشاهدة إن الكل منه، فأما الذين توغلوا في المعارف الإلهية، وخاضوا في بحار أنوار الحقيقة، فقد علموا أن ما سواه ممكن لذاته، موجود بإيجاده، فانقطع نظرهم عما سواه، وعلموا أن الله سبحانه وتعالى هو الضار والنافع، والمعطي والمانع" (٢).  
على أن الرازي -بعد وفاة والده- قصد إلى الكمال السُمْناني وتفقه عليه، ثم قرأ الحكمة على المجد الجيلي بمراغة، وهو الذي كان يُعد من كبار الحكماء (٣)، وتخرج على يديه مع شهاب الدين السهروردي.

كذلك أخذ الرازي العلوم الفلسفية عن كتب أرسطو وأفلاطون، ومن آخرين من فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو من أمثال ابن سينا، والفارابي، ومحمد بن زكريا الرازي، وأبي البركات البغدادي (٤).

(١) التفسير الكبير، ج ١٣، ص ٢٠١؛ وانظر: ج ١٣، ص ١٤٠، ج ٣، ص ٤٢.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ١٨٣.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٩، ٢٥٠؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٥٠.

(٤) انظر: الصفدي، فخر الدين الرازي، ص ١٢٠؛ وانظر: ابن القفطي ص ١٩٠.



وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [الأنعام: ١١]، يقول الرازي: "فإن قيل: ما الفرق بين قوله: ( فانظروا ) وبين قوله ﴿ثُمَّ انظُرُوا﴾ قلنا قوله فانظروا يدل على أنه تعالى جعل النظر سبباً عن السير، فكأنه قيل: سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين. وأما قوله: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا﴾ فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر في آثار الهالكين، ثم نبه الله على هذا الفرق بكلمة ( ثم ) لتباعد ما بين الواجب والمباح. والله أعلم" (١).

ومن هنا فإن الرازي وهو يدعو إلى النظر والتدبر لا يمكن أن يُعد متنكراً لركائز الشريعة الإسلامية من القرآن والسنة والإجماع والقياس، وإنما هو، بالإضافة إلى تحفظه الشديد على الخصائص الأساسية للشريعة الإسلامية القوية الواسعة، كان مستقبلاً برحابة صدر، وسعة أفق، أسس حضارة فكرية وافدة ألقى نفسه أمامها، ملتمساً - عن طريق تعاضد هاتين الثقافتين - إعداد صيغة لحياة فكرية عملية تقوم على مبدأ التزود بكلا الزادين المتمثلين في أصول الشريعة الإسلامية، وفي الدعوة إلى إعمال العقل في حدود الطاقة البشرية، محاولاً الوصول بذلك إلى تصور إسلامي واضح لقضايا العقيدة والإسلام.

وإذا كان فكر الرازي في غالبه ليس إلا حصيلة آراء أولئك الذين درس عليهم مباشرة وأفكارهم، أو تتلمذ على كتبهم، أو عاصروهم من العلماء والحكماء، فإن الرازي في الوقت نفسه ليس مُقلداً محضاً، وإنما صقلت مكتسباته مواهبه وشحذت فكره، حتى استطاع أن يكون ذا أصالة وصاحب عطاء مميز في كثير من القضايا الفكرية التي كان يعالجها من خلال تأليفه.

فبالرغم من الاستفادة العظمى التي استفادها الرازي من أستاذه الغزالي، لدرجة عدّ البعض فيها فكر الرازي امتداداً للتراث الغزالي، مكملاً لمهمته في الدفاع عن

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٦٣-١٣٤.

ولكننا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ في الحسبان أيضاً ما قيل عن أن طريق العقل في الثقافة "لا يكون قائماً وحده بحيث لا يجد السائر طريقاً سواه، بل لا بد أن يخالطه كل ما يخالط الطبيعة البشرية من جوانب أخرى غير جانب العقل" (٢).

ومن المقرر علمياً وفطرةً أن هناك وسيلتان لإثبات حقيقة ما عند التعرض لمناقشتها: أولهما أن ينقل المفكر عن سلطة مقبولة وذات نفوذ مشروع ما تقول في هذه المسألة، والأخرى أن يجتهد الإنسان رأيه في حدود المنطق العام لأصول المسألة المطروحة، وفي كثير من الأحيان يختلط النقل بالعقل، الأمر الذي يصعب

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ١٦؛ وانظر مثلاً: منطق المناقشة فيما رواه البخاري عن بدء نزول الوحي في صحيحه، ج ٦، ص ٢١٤ وما يليها: "قالت خديجة: كلا، أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق". هذا هو اجتهادها العقلي في تأويل الموقف، فأما اعتمادها النقلية فقد ورد في النص في قول البخاري: "فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل وهو ابن عم خديجة، وكان امرأ تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي، ويكتب من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت خديجة: يا عم، اسمع من ابن أخيك... إلخ".

فهنا تعتمد السيدة خديجة على سلطة تقليدية تراها سلطة شرعية يقبل تفسيرها لهذا الموقف، وهكذا تقضى النظرة السلمية المزاوجة بين النظر والنقل.

من مسؤوليتنا في هذا البحث تبعاً لذلك التداخل والتمازج بين الاتجاهين التراثي والعقلي عند مفكرنا، وذلك هو ما نرجو الله التوفيق في بيانه.

ومما لا شك فيه أن الرازي، بوصفه رجلاً تجاذبته مؤثرات ثقافية عقلية ونقلية، لا نستطيع أن نتجاهل أثر أساتذته في فكره، سواء ممن تتلمذ عليهم مباشرة، أو من تتلمذ عليهم من خلال كتبهم وآثارهم العلمية، فهم الذين أمدوه ببواعث اتجاهاته النقلية أو العقلية، مما ساعد على تبلور قدراته، وأعاناه على إثراء المكتبة الإسلامية حتى ارتقى من خلال تراثه الضخم إلى درجة المفكرين المبرزين.

ولكن الرازي على الرغم من تعدد أساتذته، وتنوع مصادر معارفه، تبرز آثار من تتلمذ عليهم من أهل السنة في أعماله بوضوح؛ إذ يبدو كثير النقل عنهم والاستشهاد بآرائهم، والاعتداد بها؛ سواء منها ما نسب إلى الصحابة، أو التابعين، أو من تبعهم بإحسان، ولعل من حسنات الرازي في هذا المقام ذكره في كثير من المواقف من يستند إليهم في آرائه من أهل السنة كالأئمة الأربعة<sup>(١)</sup>، والغزالي<sup>(٢)</sup>، ومن يعتد بهم من النحويين واللغويين.

وتبدو آثار اقتفاء الرازي لأهل السنة واضحة في السير وفق مناهجهم التي تعتمد في أساسها على الكتاب والسنة؛ إذ لا يخفي تحرزه من الخروج عن هذا المنهج في مواضع كثيرة من تفسيره للقرآن الكريم، ومن ذلك رده لعدد من الأخبار التي وردت فيما يتعلق بتفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِّصْرَ لَا مِرَّةَ أَكْرَمِي مَثْوَاهُ.....﴾ [يوسف: ٢١] حول من اشترى يوسف عليه السلام، وكم دفع ثمناً له، وغيرها من الأخبار مثل من الفرعون في زمنه، ومن استوزره، وما اسم امرأة العزيز، إلى غير ذلك من الأخبار التي وقف الرازي منها موقف الرفض؛ لأنها لا تستند - كما يرى الرازي - لا على القرآن ولا على الخبر الصحيح، حين قال معلناً

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩٩، ج ١٠، ص ١١٣.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير في هذه المواضع، ج ٣، ص ٢٣٩، ج ٤، ص ١٥١، ج ١٨، ص ١٧٥.

ويعلن الرازي هنا بوضوحه المعهود اتجاهه السني في تفسير القرآن الكريم من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. فهو يرى أن هذه الآية الشريفة المشتملة على أكثر علم الفقه (مشتملة على تقرير أصول الشريعة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس)<sup>(٢)</sup>. فالكتاب والسنة كما يراها الرازي من خلال مضمون الآية "قد وقعت الإشارة إليهما بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾"<sup>(٣)</sup>. ثم يتساءل الرازي عن معنى العطف وفائدته في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ ما دام أن طاعة الرسول هي طاعة الله، وهنا يستعين الرازي بقول القاضي بأن الفائدة في ذلك بيان الدالتين: فالكتاب يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة، والسنة تدل على أمر الرسول، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة"<sup>(٤)</sup>.

ثم يؤكد الرازي أهمية تقديم هذين الأصلين على بقية الأصول، حين يقول: "فنبت بما ذكرنا أن قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ يدل على وجوب متابعة

(١) انظر: الرازي، التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١٠٩.

وانظر أيضاً: عصمة الأنبياء له، تحقيق محمد منير الدمشقي، القاهرة، ١٣٥٥هـ، ص ٤٦، حيث يدحض الرازي شبهة تتعلق بصبر يوسف عليه السلام على الرق وعدم بيانه للحرية التي كان فيها.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٢، ١٤٣.

(۳) نفسه ج ۱۰، ص ۱۴۳.

(٤) نفسه ج ١٠، ص ١٤٣.

الكتاب والسنة" (١).

كما يأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ما يقوم عليه الأصل الثالث من تلك الأصول الأربعة، وهو (الإجماع)، فهو يقول: إن هذا "يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة" (٢).

ويدلّل الرازي على قوة الاعتداد بهذا الأصل الشرعي وتحديد المقصود به بأسلوب كلامي على منهج متكلمي أهل السنة، حين يقول:

"والدليل على ذلك: أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوماً عن الخطأ؛ إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه، فهذا يفضي إلى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد، بالاعتبار الواحد، وإنه محال، فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوماً عن الخطأ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لابد وأن يكون معصوماً. ثم نقول: ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لا جائز أن يكون بعض الأمة؛ لأننا بينّا أن الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم، والاستفادة منهم، ونحن نعلم بالضرورة أننا في زماننا هذا عاجزين عن معرفة الإمام المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاد الأمة، ولا طائفة من طوائفهم. ولما بطل هذا، وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة" (٣).

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٢) نفسه ج ١٠، ص ١٤٤.

(٣) التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ١٠، ص ١٤٤.



ثم يكرس الرازي اعتداده بأصول الشرع الأربعة، بوصفه مسلماً مفسراً، تنم عقيدته عن حرص شديد على الاهتداء بما أتى به الكتاب والسنة، وذلك بموقفه من الأصل الرابع من أصول الشريعة وهو (القياس)<sup>(٢)</sup> وفقاً لما أورده العلماء الذين ضبطوا القياس بقولهم بأنه: "هو بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لاشتراكه معه في علة الحكم"<sup>(٣)</sup>؛ وذلك حين بين الرازي موقفه من ذلك خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ لياخذ من هذه الآية أن القياس حجة، فعن طريق الاستدلالات المنطقية يحاول الرازي حمل الآية على القياس، الذي يرى أنه ليس داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ليكون ذلك القياس حجة، فهو يقول: "اعلم أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ يدل عندنا على أن القياس حجة، والذي يدل على ذلك أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ إما يكون المراد: فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو المراد: فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة، والأول باطل؛ لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته، فكان ذلك داخلاً تحت قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وحينئذ يصير قوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ إعادة لعين ما مضى، وإنه غير جائز".

(٣) نفسه؛ وانظر أيضاً: الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ٢٦٣.

ثم يستنتج الرازي من هذه المقدمات أنه إذا بطل هذا القسم تعيّن الثاني، وهو أن المراد: فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والإجماع، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة، فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الواقع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس<sup>(١)</sup>.

ويأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَا تَبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، يأخذ من هذه الآية أن القياس حجة في الشرع؛ ذلك لأن قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ في رأي الرازي صفة لأولي الأمر، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم، "ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها، أو لا مع حصول النص فيها، والأول باطل؛ لأنه - على هذا التقدير - لا يبقى الاستنباط؛ لأن من روى النص في واقعه لا يقال: إنه استنبط الحكم، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك، فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط أو داخل فيه فوجب أن يكون حجة"<sup>(٢)</sup>.

ويلفت الرازي النظر إلى أربعة أمور يمكن استفادتها من هذه الآية، فهي عنده دالة على أمور:

أحدها: أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص، بل بالاستنباط.  
ثانيها: أن الاستنباط حجة.

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ج ١٠، ص ٢٠٠.

- ٦٢ -

جوازه على عدم وجود النص في الكتاب والسنة بقوله: "فإن لم تجد"، ومنها: "ما نقله مما كان من أمر إبليس عندما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾ [الإسراء: ٦١]، حين قال الرازي: "إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، وهنا يعتد الرازي بإجماع العقلاء على أن إبليس جعل القياس مقدماً على النص، وأنه صار بذلك السبب ملعوناً، الأمر الذي يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص. وأنه غير جائز" (١).

وبين الرازي ضعف الأخذ بالقياس أمام الأخذ بنص القرآن على أساس أن القرآن مقطوع في متنه؛ لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجح على المظنون كما يقول الأصوليون (٢)، "فالعمل بالقياس إنما يكون عند فقدان النص" (٣).

يستشهد الرازي على ضعف القياس أمام الأصول الثلاثة التي سبقته بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه وإلا ذروه" (٤)، ثم يعقب الرازي على ذلك بقوله: "ولا شك أن الحديث أقوى من القياس، فإذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردوداً، فالقياس أولى به" (٥) وفي الوقت الذي يكون فيه الأخذ بنص القرآن أولى، فإن الرازي يرى أيضاً أنه ليس كل إنسان يؤهله مستوى عقله للاستعمال السليم للقياس؛ ذلك لأن القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم

(١) التفسير الكبير؛ وانظر: عرض قضية أول شبهة وقعت في الخليفة عند الشهرستاني، في الملل

والنحل، ج ١، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٧.

(٣) نفسه، ص ١٤٨.

(٤) نفسه، ص ١٤٨.

(٥) نفسه، ص ١٤٨.

حميد، والقياس يفرق عقل الإنسان الضعيف، وكل من له عقل سليم عَلمَ أن الأول أقوى بالمتابعة وأخرى" (١).

وتدفع الرازي غيرته الشديدة إلى التمسك بأصول الشرع - كما هو الحال عند أهل السنة - بالإعراب عن ضرورة رد كل ما عدا تلك الأصول بوصفه باطلاً، فهو الذي يقول: "هذه الآية دالة على أن ما سوى هذه الأصول الأربعة - أعني الكتاب والسنة والإجماع والقياس - مردود باطل" (٢).

ثم يؤكد الرازي ضرورة اقتداء الأمة بالرسول ﷺ في المنقول عنه من قول أو فعل؛ لأن طاعة الله وطاعة الرسول هما الأصلان الاعتباران في الشريعة، فقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله، وقوله: ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ يوجب الاقتداء به في جميع أقواله، ولا شك أنهما أصلان معتبران في الشريعة (٣)، وكان الرازي هنا يحاول أن يستنهض همم الفقهاء للرد على بعض المتكلمين الذين قالوا بأن قوله ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب، وذلك بالقول بأن هذه الآية "دالة على أن ظاهر الأمر للوجوب" (٤).

ولم يفت الرازي وهو يبرز أهمية تلك الأصول الأربعة عند النظر في أمور الشرع أن يبين المنهج الذي يمكن سلوكه عند الحاجة لاستعمال الأصل الرابع وهو القياس، فالرازي يفسر قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾ باشتراط رد الشيء مدار النزاع إلى "واقعة بين الله حكمها"، وأنه لا بد أن يكون المراد ردها إلى "واقعة تشبهها؛ إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة، "فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي، وحينئذ يتعذر الرد، فعلمنا أنه لا بد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة" (٥).

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٨.

(٢) نفسه، ج ١٠، ص ١٤٨.

(٣) نفسه، ج ١٠، ص ١٤٩.

(٤) نفسه، ج ١٠، ص ١٤٩.

(٥) نفسه، ج ١٠، ص ١٥١.

وينوه الرازي هنا بوضوح باعتماده في هذا التعليل على ما ورد في (الخبر) و(الأثر)، ويمثل لكل منهما بواقعة يخلص منهما إلى القول بأن: "دلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فَرُدُّوهُ) أمر برد الشيء إلى شبيهه، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلاً على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص" (١).

ولا يُخفي الرازي اعتدادهُ بموقف الإمام الشافعي تجاه ذلك، يقول الرازي: "... وهذا هو الذي يسميه الشافعي - رحمه الله - قياس الأشباه، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد، ودلت هذه الآية على صحته؛ لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه ردوه إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة" (٢).

يقف الرازي موقفاً صلباً من أمر القياس، ومنتصراً لما جاء بنص كتاب الله وسنة رسوله، ومقتفياً آثار سلفه درءاً لوقوع الاستعمال السيئ له، حتى لا يُستغل القياس بوصفه أصلاً شرعياً في غير ما هو له، فالرازي حريص على الأخذ بنص الكتاب والسنة قبل غيرهما، وإذا ما اضطر الأمر للقياس، فالقياس عنده عليهما لا على غيرهما، فهو يفهم مناسبة القياس هنا بأنه استقراء الوقائع المنصوص عليها، وأنه ليس عملية استنباطية منطقية، ذلك أنه يقول: إن الآية دلت على "أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس، فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس؛ لأن قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله" (٣).

(١) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٥١.

(٢) نفسه، ج ١٠، ص ١٥١.

(٣) نفسه، ج ١٠، ص ١٥٢، وقارن هذا بما كتبه الغزالي في حديثه عن مناهج الأدلة عنده، حين عدّد في المنهج الثالث المدارك التي يجب على الخصم أن يقرّ بها؛ وهي: الحسيات، العقل المحض، التواتر، ثم يقول: "الرابع: أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات =

وعلى الرغم من موقف الرازي من مسألة القياس، بل وبالرغم من التزامه بمذهب أهل السنة هنا، فإن النزعة الكلامية تبدو واضحة عنده في تعريفه للقياس الشرعي، ذلك التعريف الذي أورده في كتابه «المحصول»، فهو بعد أن يورد تعريف القياس عند أبي الحسين البصري، الذي مفاده أن القياس الشرعي تعدية للحكم من أصل إلى فرع للاشتراك بينهما في العلة، يعلق قائلاً: "فإن أردنا أن نذكر عبارة في تعريف القياس - بحيث نتناول كل هذه الصورة - نقل القياس: قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر" (٢).

كثيرة؛ إما إلى الحسيات، أو العقلية، أو المتواترات؛ فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلاً في قياس آخر: مثله إنا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلاً في نظم قياس.....".

(١) التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٠٢؛ وانظر: مناقشة الرازي لأقوال نفاة القياس نفسه، ج ١١، ص ١٣٨.

- 77 -

إلى ثبوت اقتناع الرازي بهذا العلم، لا بوصفه أحد السبل الدالة إلى معرفة الله تعالى فحسب، بل بوصفه (الطريق) الوحيد إلى معرفة الله، حتى إنه يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١ - ٢٢]، إنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع، وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال<sup>(١)</sup>.

فكل علم ديني، عند الرازي، تتوقف صحته على علم الأصول: فالمفسر الباحث عن معاني كلام الله، بوصفه فرعاً على وجود الصانع المختار المتكلم، والمحدث الباحث عن كلام رسول الله ﷺ، بوصفه فرعاً على ثبوت النبوة، والفقيه الباحث عن أحكام الله بوصفه فرعاً على التوحيد والنبوة، كلهم محتاجون في علومهم إلى علم الأصول في رأي الرازي، في الوقت الذي يكون فيه علم الأصول غنياً عنها، ولذلك: "وجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم"<sup>(٢)</sup>.

ومما يؤكد هذا الاتجاه عند الرازي أسلوبه الفلسفي حتى في معالجة مسائل الفقه القريبة الواضحة، وهو أسلوب وصفه بعض الباحثين بأنه قد عالج فيه مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف، وسلط عليها المنطق الأرسطي ومصطلحاته، "فتحولت مسائل الفقه العلمية عنده إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادي الذي ينبغي عليه التفقه في أمر دينه"<sup>(٣)</sup>.

وشرف علم الأصول عند الرازي يقوم على شرف موضوعه، ذلك أن المطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨٧.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٨٧.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٢٥.



والموجودات، فذلك أشرف الأمور لشدة الحاجة إليه وقوة براهينه<sup>(١)</sup> وعند الرازي:  
 أَنَّ الآيات المشتَملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتَملة  
 على المطالب الفقهيَّة، بدليل أنه جاء في فضيلة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]  
 ﴿وَأَمَّنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] و "آية الكرسي" ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله:  
 ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ  
 بِدِينٍ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلك يدل على إن هذا العلم أفضل<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن يشير الرازي إلى معاهد الدلائل من القرآن، حول وجود الصانع وعلمه وقدرته، وتنزيهه، وتوحيده، ونبوة محمد ﷺ، والمعاد، نراه يقرر أهمية علم الأصول في خدمة تلك الدلائل والذب عنها، باعتبار الأصول هي الأدلة وموضوعها الأدلة الشرعية والأحكام<sup>(٣)</sup>، حتى إن الرازي يصف الأصول صراحة بأنها علم الكلام؛ فهو يقول: "وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القاذحة فيها"<sup>(٤)</sup>. ثم يتساءل الرازي: "أفترى أن علم الكلام يُدْمُ لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة؟"، ثم يجيب الرازي بتقريره البات: "ما أرى أن عاقلاً مسلماً يقول ذلك ويرضى به"<sup>(٥)</sup>.

يدلّل الرازي على قوة اعتقاده في علم الكلام بوصفه طريقاً لأبد منه في معرفة الله، مبرهنات على أن طرق الاستدلال، بل المناظرة - كما يراها - أمر حكى الله عن استعماله من لدن الملائكة وأكثَر الأنبياء، فالملائكة قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٢٠]، فأجابهم الله بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨٧.

(۲) نفسه، ج ۲، ص ۸۸.

(٣) انظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص ٣٨، ص ٤٠.

(٤) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٩.

(۵) نفسه، ج ۲، ص ۸۹.

أما الأنبياء، كآدم ونوح وإبراهيم، فقد مارسوا الاستدلال أيضاً، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن الكفار من قوم نوح حين قالوا: ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢]، ثم يخلص الرازي إلى القول بأهمية المناظرة في سبيل الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وصحة النبوة بالدرجة الأولى، حين يقول: "ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية، بل كانت في التوحيد والنبوة، فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حِرْفَةُ الأنبياء" (١).

ويحشد الرازي كثيراً من الأمثلة التي من شأنها تجسيد ما يقوم عليه اعتقاده في علم الكلام بوصفه طريقاً للاستدلال الصحيح، وإلى ترسيخ قواعد التوحيد بضرب أمثلة من ممارسات إبراهيم عليه السلام للطرق الاستدلالية من خلال بحثه في المبدأ مع نفسه، ومع أبيه، وقومه، وملك زمانه، إلى أن ينتهي الرازي إلى القول بأن كل من سلمت فطرته عِلْمَ أن عِلْمَ الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل، ودفع الأسئلة والمعارضات عنها (٢).

كما يدعو الرازي إلى الاعتبار فيما كان من أمر موسى عليه السلام ومناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، لافتاً النظر إلى أن موسى عليه السلام إنما كان يعوّل في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام، ذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى﴾ (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿ [طه: ٤٩ - ٥٠] فهذا عند الرازي هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨] (٣).

ويؤكد الرازي أهمية الاستدلال وقيّمته بالإشارة بأنه طريقة عقلية وموروثة عن الأسلاف لا يستغني عنها المعصومون؛ ذلك أن التمسك بهذه الدلائل حرفتهم، وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها عن أسلافهم الطاهرين (٤).

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٨٩.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٨٩.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٨٩.

غير أن الغزالي قد أضاف بعد ذلك قوله: "ولعمري لا ينفعك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمور جليلة تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام، بل منفعة شيء واحد، وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل" (٣).

(۳) نفسه ج ۱، ص ۱۶۸.

كذلك بيّن الغزالي في «المنقذ من الضلال» فضل علم الكلام عند بيان مقصوده؛ حيث يقول: "إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة" (١).

وإذا كان ذلك هو مبلغ قيمة علم الكلام عند الغزالي وما فيه من استدلال عقلي، فإن الرازي حين يدعو إلى الأخذ بالطرق الاستدلالية العقلية إنما يقف في هذا السبيل من خلال ممارسته لعمله التفسيري عند حد الاجتهاد المتعلق بعلم الفقه، أما فيما يتعلق في مباحث الإلهيات أو العقائد والأصول، فإنه قد يوصد باب الاستدلال العقلي، ليقف من تلك المباحث موقف المسلم بها، يتبين لنا ذلك من خلال مباحثه في تفسيره، ومن ذلك ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] حين يؤكد الرازي عجز الإنسان عن إدراك معرفة الله بالعقل، إذ لا سبيل عنده إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين، والإحياء والإماتة من هذه الأفعال؛ لأن الخلق عاجزون عنها (٢).

وسنتناول بشيء من التفصيل نظرة الرازي إلى أثر العقل والطرق الاستدلالية فيما يتعلق بالمباحث الإلهية في الباب الثالث من هذا البحث إن شاء الله، وإنما نكتفي هنا بموقفه من علم الكلام بوصفه علماً استدلالياً برهانياً.

يتحدث الرازي عن أهمية تحصيل هذا العلم بحكم الحاجة إليه، ويرفع ذلك إلى مرتبة الوجوب. وهنا يشير الرازي إلى طريقتين مهمين يمكن بواسطتهما تقرير تلك الأهمية وتلك الدرجة من الوجوب، هما: المعقول والمنقول.

أما المعقول: فهو ينبه على أن تقليد البعض ليس أولى من تقليد الباقي، فإما أن

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة، دون

تاريخ، ص ١٤.

(٢) التفسير الكبير، ج ٧، ص ٢٣.

وأما المنقول: فقد دُلَّ الرازي على ذلك بالآيات والأخبار؛ إذ يأخذ من قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] أن المراد بالحكمة هو البرهان والحجة، وأنه لهذا "كانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها" (٢).

فأما قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ في الآية، فليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع؛ لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه، فعلمنا أن هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة، فكان الجدال فيه مأموراً به، ثم إنا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] ولقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال كما يرى الرازي (٣).

يحاول الرازي أن يفيد من القرآن ما يلفت به النظر إلى المواقف التي يكون استعمال علم الكلام فيها محموداً أو مذموماً، وإلى موقف القرآن من النظر، ثم إلى موقف القرآن الكريم من المعرضين والمقلدين. ففي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الحج: ٣] يأخذ الرازي ذم من يجادل في الله بغير علم، واقتضاء كون المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل مدوحاً<sup>(٤)</sup>. ويورد عدداً من الآيات التي يؤخذ فيها أمر الله تعالى على أنه أمر بالنظر؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩٠.

(۲) نفسه، ص ۹۰-۹۱.

(۳) نفسه، ج ۲، ص ۹۱.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٩١.

يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴿ [النساء: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧] ﴿ سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣]، فالتفكير إنما ذكره الله تعالى في معرض المديح<sup>(١)</sup>: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [آل عمران: ١٣] و﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ ﴾ [طه: ١٢٨].

أما الإعراض عن التفكير في آيات الله فهو مذموم<sup>(٢)</sup>، قال تعالى: ﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ثم إن التقليد مذموم أيضاً<sup>(٣)</sup> قال تعالى حكاية عن الكفار: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وقال: ﴿ بَلْ نَتَّبِعِ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴾ [لقمان: ٢١]، وقال: ﴿ بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء: ٧٤].

وتبدو النزعة العقلية جلية عند الرازي في تعقيبها على هذه الأمثلة بقوله: "وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير، وذم التقليد، فمن دعا إلى النظر والاستدلال، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء، ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار"<sup>(٤)</sup>.

وكما أورد الرازي العديد من الأدلة القرآنية التي تحث على النظر، فإنه يورد أيضاً بعضاً مما جاء في (الأخبار) مما يدعم هذا الاتجاه عنده، من ذلك ما أورده عما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، قال: "جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ، فقال: إن امرأتي وضعت غلاماً أسود، فقال له: هل لديك إبل: فقال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال حمر، قال: فهل فيها من أورك؟ قال: نعم، قال: فأنى ذلك؟ قال: عسى أن يكون قد نزعه عرق. قال: وهذا عسى أن يكون قد نزعه

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩١.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٩١.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٩١.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٩١.

والرازي بوصفه رجلاً يؤمن بسلامة العمل "بالنظر والفكر" في الدلائل سبيلاً إلى المعرفة والعلم بوجود الصانع وتوحيده، ينتصر للدعوة إلى الأخذ بأسباب النظر والاستدلال اتفاقاً مع ما دعت إليه آيات القرآن، ولا يماري في أن يضع الطاعن في النظر والاستدلال بمكان "الخصم" ذلك الخصم الذي ينطلق في طعنه هذا من خمسة مقامات عدّها الرازي، فقال: "أحدها: أن النظر لا يفيد العلم، وثانيها: أن النظر المفيد للعلم غير مقدور، وثالثها: أنه لا يجوز الإقدام عليه، ورابعها: أن الرسول لم يأمر به، وخامسها: أنه بدعة" (٣).

وقبل أن نعرض لموقف الرازي من علم الكلام نود أن نشير إلى أن الرازي عندما يقف هذا الموقف، فإنما يقف في صف المتكلمين، بوصفه متكلماً بارعاً نسب نفسه إلى فئة المتكلمين من المسلمين صراحة في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] عندما بحث أمر أفضلية الملائكة على الأنبياء، أو عكس ذلك، فأورد قول أكثر أهل السنة بأن: "الأنبياء أفضل من الملائكة" وبعد أن أورد قول المعتزلة وجمهور الشيعة بأن (الملائكة أفضل من الأنبياء) أضاف الرازي أن هذا القول الآخر هو "اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منّا، وأبي عبد الله الحليني من فقهاءنا" (٤). ومن هنا فإننا نرى الرازي المتكلم الذي وصف بأنه يورد شبه الخصوم نقداً ويحلها نسيئة (٥)، يسهب في بيان حجج

(١) أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وقال المنذري، هذا الرجل هو ضمضم بن قتادة؛ انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج ٦، ص ٣٥٠.

(٢) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩١.

(۳) نفسه، ص ۹۲.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٢١٥.

(٥) انظر: العسقلاني، لسان الميزان، ج٤، ص٤٢٧.

الخصوم بأدلتها المتعددة ومناقشتها الواسعة من منطلق الإمامه بما يقوم عليه مذهب أولئك الخصوم، فيورد حججهم هنا وكأنه أحد المنتصرين لها بما يقوم عليه عرضها من أسباب القوة والبيان، حتى إذا ما أتم عرض مجموع كلام الطاعنين<sup>(١)</sup>، نجده يفند الحجج واحدة تلو الأخرى. وقد وصف المقامات الأربعة الأولى منها (بالشُبْهِ)، وردّ على كل منها بأدلة قوية وموجزة، كما ردّ احتجاجهم بقول السلف بأن الكلام بدعة، وأن تشديد السلف على الكلام محمول على أهل البدعة.

ونودّ أن نقف قليلاً هنا على ما يتعلق بقول خصوم الرازي من أن "الاشتغال بعلم الكلام بدعة"<sup>(٢)</sup> لننتعرف إلى موقف الرازي من هذا المقام الذي يصب فيه الكثير من تصوراته تجاه علم الكلام، ومدى اعتماده عليه بوصفه سبيلاً لتقرير الدلائل من مثل ما يتعلق بوجود الصانع أو التوحيد أو النبوة.

ففي الوقت الذي يقرر فيه الرازي أهمية أعمال النظر والاستدلال من أكثر من وجه يضيف إلى ذلك قوله: "إن الأنبياء بأسرهم ما جاءوا إلا بالنظر والاستدلال"<sup>(٣)</sup>.

ثم إن الرازي وهو يفسر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٢١)</sup> الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿[البقرة: ٢١-٢٢]، بين المقصود من الآية بأنه أمر بعبادة الله الموقوفة على معرفة وجوده

"ولما كان العلم بوجود الله استدلالياً، لا جرم أورد هنا ما يدل على وجوده"<sup>(٤)</sup>.

على أن الرازي يؤكد أهمية هذه الآية في معرفة وجود الله ووحدانيته، مشيراً إلى أهمية الاستدلال بحدوث الأعراض بوصفها أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، سواء

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩٦.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٩٦.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٩٧.



وإدراكاً من الرازي لأهمية الاستدلال العقلي في كسب ثقة المخاطبين بما هو أقرب إلى أفهامهم، وألصق بعقولهم، يقول في تفسيره للآية السابقة: "إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة - يعني دلائل الأنفس ودلائل الآفاق - بالإيراد في أول كتابه لوجهين:

أما الوجه الثاني: فإن الرازي ينوّه فيه أن ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة، فالغرض من الدلائل "تحصيل العقائد الحقّة في القلوب" عن أقوى الطرق، ذلك لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق، فهو يذكر نعم الخالق علينا<sup>(٣)</sup>.

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩٧.

(۲) نفسه، ج ۲، ص ۹۸.

(۳) نفسه، ج ۲، ص ۹۸.

على أيدي بعض الأئمة؛ كأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل ومالك، ومنها ما كان على أيدي آخرين؛ كأبي نواس وبعض الأعراب وغيرهم<sup>(١)</sup>.

وسنورد هنا اثنين من تلك المواقف الداعية إلى النظر والتفكير، كما أوردها الرازي عن بعض أولئك. أحدهما: أنهم "سألوا الشافعي - رضي الله عنه -: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها ذودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الطيباء فينعقد في نوافجها المسك. فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك، وأسلموا على يديه وكان عددهم سبعة عشر رجلاً"<sup>(٢)</sup>.

ثانيهما: أن أبا نواس سُئِلَ عن وجود الصانع، فقال<sup>(٣)</sup>:

تأمل في نبات الأرض وانظر  
إلى آثار ما صنع المليكُ  
عيونٌ من لجين شاخصاتُ  
وأزهار كما الذهب السبيكُ  
على قُضْبٍ الزبرجد شاهداتُ  
بأن الله ليس له شريك

ويلفت الرازي النظر بين الحين والآخر إلى الحكمة من ذكر الله لهذه الأدلة في أول كتابه ليقنع خصومه من أعداء علم الكلام بأهمية النظر والاستدلال في آيات الله لمعرفة الله سبحانه وتعالى، ولأن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيها؛

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٩٨.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

ولا يُعدُّ الرازي في نظرته تلك إلى النقل والعقل مبتدعاً؛ فقد سبقه إلى تقرير هذا الموقف الإمام الغزالي، فتبعه الرازي في ذلك، قال الغزالي على لسان أهل

(٤) الرازي، المباحث الشرقية، ج ١، ص ٤.

السنة: "إن من ظنَّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلا طرفي قصد الأمور ذميم" (١).

لقد جاء الرازي بعد الغزالي الذي عدَّه البعض "عقلاني النظر إلى أقصى الحدود، لا يختلف ولا يتخلف في مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلي على طول التاريخ الفكري من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه" (٢)، كما عدّه أيضاً أعظم رافض للفكر اليوناني متمثلاً في فلسفة اليونان في تاريخ الفكر الإسلامي (٣)، وذلك من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهو أمر قاد الرازي إلى إدراك ما يكتنف الفكر الإسلامي من أسباب المشادة بين ذوي الاتجاهات النقليّة والعقليّة، مما دعاه لدخول المعترك، والاستفادة من كل الاتجاهات للوصول إلى وسطية مقبولة، تثبت الأصول الشرعية المقررة، وتجتهد في التأويل العقلي قدر الطاقة، دون خروج على هذه الأصول.

ولقد قال في تكامل النقل والعقل، وفي أهمية التفكير والتأمل في آيات القرآن للوصول إلى حقيقة المعرفة بعض من جاؤوا بعد الغزالي والرازي، ومن أولئك ابن قيم الجوزية، الذي قرر أن الرب تعالى يدعو عباده في القرآن إلى معرفته من طريقين: "أحدهما النظر في معقولاته، والثاني: التفكير في آياته وتدبرها، فتلك آياته المشهودة، وهذه آياته المسموعة والمعقولة" (٤).

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، ص ٣٣٤.

(٣) نفسه، ص ٣٣٥.

(٤) انظر: ابن القيم الجوزية، الفوائد، ص ٣١، ص ٢٢١.

- 11 -

وعَدَّ الفخر الرازي من بينهم، فقال: "وهذا أبو عبدالله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - باب الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب بحيث إنه يُتهم في التشكيك دون التحقيق، بخلاف غيره، فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق، ولكن بعض الناس قد يثبت على باطل محض، بل لا بد فيه من نوع من الحق" (١).

وهناك من يفسر موقف ابن تيمية ممن وُصفوا بأنهم (أدعياء المنطق وعشاق الجدل) "بأنه ما كان يرغب قط في إلغاء المنطق أو تحريمه، وإنما كان بصدد إنشاء منطق صحيح وهداية إلى تطبيق أصول المنطق القديم، ولم يكن متصدياً لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه، وفي جميع تطبيقاته، فهو يستخدم قضايا المنطق ليبطل دعوى المناطقة الذين يضعون الحدود في غير موضعها، ويقيسون الأشياء والنقائض بغير قياسها، ويهدرون الحقائق في سبيل المصطلحات والألفاظ بغير دراية لمعناها" (٢).

وقد عُدَّ موقف ابن القيم من أهل المنطق اليوناني ومن تبعهم من الفلاسفة تجاه فهمهم لـ (الحد) وقولهم إن التصور لا ينال إلا بالحد "تصحيحاً للمنطق وتحريراً للعقل من قيود المصطلحات التي تعوقه عن النظر السليم ولا نطلقه على سوائه، ووجهته أن المنطق مقيد بالعقل، وليس العقل مقيداً بالمنطق كما جعله المقلدون من عبّاد الألفاظ وأصحاب اللّجاجة بالمصطلحات الموضوعة" (٣).

ولابن تيمية رأي قاطع في علم المنطق وأصحابه، وعلى رأسهم أرسطو ومن تبعه؛ ذلك أن أصل السعادة وأصل النجاة من العذاب هو توحيد الله: بعبادته وحده لا شريك له، والإيمان برسله واليوم الآخر، والعمل الصالح، وهذه أمور

(١) نقض المنطق، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) انظر: العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٣٣ - ٣٤.

(٣) نفسه، ص ٣٧.

وعلى حين عيب على المتكلمين منهجهم الكلامي من قبل بعض السلف من أهل السنّة، كابن تيمية، واتّهموا بالأخذ بالمنطق اليوناني، نجد الكلاميين في الوقت نفسه، لا يرقون إلى مستوى كسب رضا الفلاسفة الذين يرون في مناهج المتكلمين العقلية صوراً من الاضطراب، والذين ينطلقون في دفاعهم عن الإسلام وعما تقوم عليه العقيدة عن اقتناع مسبق<sup>(٣)</sup>، فالفلاسفة "احتقروا جدل المتكلمين الذين جعلوا الشريعة أشتاتاً... ذلك أن لطائفهم ومجالاتهم مضطربة في كثير من الأحيان، وبراهينهم الفلسفية محل مناقشة، ولكنهم عندما تصدوا على هذا النحو إلى الدفاع عن العقائد ضد أولئك الذين شكّوا، فإن الذي كان يدخل في دفاعهم على التحقيق هو الله كما تصوره العقيدة الإسلامية"<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(۲) نفسه، ص ۱۶۸.

(٣) هذا الاقتناع المسبق وارد في تعريف علم الكلام نفسه عند المتكلمين، إذ هو العلم الذي يثبت الإيمانية بالدليل البرهاني، انظر: الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٤٥، ص ٤٠٢، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م، ص ٥٠.

(٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، ص ٣٣٥، مادة (جدل).

ولم يشاؤوا أن يقتصروا في ذلك على دائرة أبحاثهم، وظلوا في أمن وطمأنينة ما استعملوا منهجهم في الطب والرياضة والمنطق، ولكنهم لم يقنعوا بذلك، بل حاولوا أن يطبقوه على علم الكلام والفقه والنحو بل واللغة، فكان صدام عنيف بين الطائفتين، ورمى الأولون الآخرين بالزندقة والإلحاد، كما رمى الآخرون الأولين بالجمود والتزمت، وكان أظهر من يمثل الأولين علماء الحديث، ومن يمثل الآخرين علماء الكلام، وكان من وراء ذلك كله صراع بلغ حد سفك الدماء أحياناً<sup>(١)</sup>.

ويكاد يكون تقابل المسموع والمعقول أمراً يشكل قضية بارزة في مختلف العصور، كما قيل: "العلم خليل المؤمن، والحلم وزيره، والعقل دليله، والعمل قيمه، واللين أخوه، والرفق والده، والصبر أمير جنوده"<sup>(٢)</sup>.

ويقول البيهقي: "يبعث العالم والعابد، فيقال للعابد: ادخل الجنة، ويقال للعالم: اثبت حتى تشفع للناس بما أحسنت أدبهم". وهم يحكون في ذلك أن العقل والعلم اختلفا، فقال العقل: أنا أفضل؛ لأن الله عرّف بي، وقال العلم: أنا أفضل؛ لأن الله اتصف بي في الكتاب، فوافقه العقل واعترف له بالفضل، ونظم بعض الفقهاء في ذلك فقال:

عِلْمُ الْعَلِيمِ وَعَقْلُ الْعَاقِلِ اختلفا

من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا

فالعالم قال: أنا أحرزت غايته

العقل قال: أنا الرحمن بي عُرِفَا

فأفصح العلم إفصاحاً وقال له

بأيّنا الله في فرقانه اتصفا

فبان للعقل أن العلم سيده

فقبّل العقل رأس العلم وانصرفا<sup>(٣)</sup>.

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، ص ١٨.

(٢) الشريف الرضي، المجازات النبوية، ص ١٣٧.

(٣) انظر: منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج ١، ص ٦٠، هامش ١٠.



كان ظهور الصراع الفكري بين طوائف المسلمين مرتبطاً بتاريخ نشأة الفرق الإسلامية، وما أكثرها تعدداً وافتراقاً، ولقد عدَّ الإمام الغزالي علم الكلام من أول العلوم الدينية، والعلم الأعلى في الرتبة؛ لأنه المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، ولأن تلك العلوم الدينية جزئية بالنسبة إلى علم الكلام<sup>(٢)</sup>، لذلك فإن المقابلة التي يمكن أن نصفها بأنها (تقليدية)، كانت بين أهل الحديث وأهل الكلام، أي أهل النقل والعقل، عندما يعيب كل طرف منهما الآخر، قال ابن تيمية في مزية أهل الحديث، ومعابيب أهل الكلام، وهو يعدّد مزايا أهل الحديث: ".... ثم لأهل الحديث من المزية: أن ما يقولونه من الكلام الذي لا يعرفه بعضهم هو كلام في نفسه حق، وقد آمنوا بذلك، وأما المتكلمة، فيتكلفون من القول ما لا يفهمونه ولا يعلمون أنه حق، وأهل الحديث لا يستدلون بحديث ضعيف في نقض أصل عظيم من أصول الشريعة، بل إما في تأييده، وإما في فرع من الفروع، وأولئك المتكلمون يحتجون بالحدود والمقاييس في نقض الأصول الحقة الثابتة"<sup>(٣)</sup>.

وقد علّل الباحثون تقدّم علم الكلام الذي بلغ قمته في عصر الرازي<sup>(٤)</sup> بعدم تأثير تلك الحملات التي شنّها من وُصِفُوا بالمتزمتين من أهل السنّة على التفكير الفلسفي، وبـ"أن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق طلاقة النظر العقلي، ولا

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ص ١٢-١٣.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٢٣.

(٤) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٤.

يعرقل حريته، ولو كانت تقاليد الإسلام تميل أصلاً إلى التنكيل بأحرار الفكر لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم، والسير على جثثهم، وقد خلت الآيات القرآنية، والمعتمد من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله<sup>(١)</sup>.

كما عزي إنقاذ الفلسفة مما تعرضت له بسبب هجمات الغزالي إلى ما قام به ابن رشد (م - ٥٩٥ هجرية) الذي امتحن بسبب كتبه الفلسفية، وأمر بإحراق كتبه، كما امتحن غيره من الفلاسفة حين علّلت نكبته بأسباب دينية وفلسفية لا إلى أسباب سياسية، إذ يبدو في رأي بعض الباحثين أن السبب الحقيقي في تلك النكبة "هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة، فَمَرَدُ تلك النكبة الصراع بين المفكرين الأحرار وغلاة الفقهاء، إذ لا يُعَدُّ الفقه مسعولاً عما حدث لابن رشد؛ لأنه في جملته لا يتعارض والنظر العقلي ... وكان ابن رشد نفسه فقيهاً، وكذلك لم تغفل دراسته للتوفيق بين العقل والشرع القياس الشرعي، بل اعتمدت عليه كمبرر للدفاع عن النظر العقلي ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين"<sup>(٢)</sup>.

ولقد بلغ القول عند خصوم الفلسفة والفلاسفة ما كان منه قول ابن جبير<sup>(٣)</sup>:

نَفَذَ الْقَضَاءُ بِأَخْذِ كُلِّ مَمَوٍّ

مُتَفَلِّسٍ فِي دِينِهِ مُتَزَنِّدٍ

بِالْمُنْطِقِ اشْتَغَلُوا فَقِيلَ حَقِيقَةً

إِنَّ الْبَلَاءَ مُوَكَّلٌ بِالْمُنْطِقِ

ومن جهة أخرى ألّف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» رداً على حملة الغزالي

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص ١٢٧.

(٢) انظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية وفلسفة ابن رشد، ص ٤٨.

(٣) انظر: الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص ١١٩.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا أن الفلسفة عند ابن رشد قد أخذت نمطاً خاصاً بخلاف ما هي عند المتكلمين؛ إذ كان من أهم ما يميز تلك الفلسفة إيمان ابن رشد بالمبادئ اليقينية البرهانية، والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكاً للنظر السليم" (٢). ذلك أن ابن رشد لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون، فقد نقد علماء الكلام؛ "لأنهم أهل جدل لا برهان، فهم قد آمنوا بآراءٍ معينة بناءً على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها" (٣). والذي لا جدال فيه أن مذهب التوفيق بين النقل والعقل قد تفشى في عصر الرازي، امتداداً لتفشي مفهوم إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة، كما هو الأمر عند الفارابي (٤)، وابن سينا (٥)، وجمهرة فلاسفة الإسلام الذين ذهبوا إلى القول "بأن غاية الدين تتشابه مع غاية الفلسفة، من حيث إن كليهما يرمى إلى

(٥) انظر: الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ١٢٧.

تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير" (١).

كما أن بعض مفكري ذلك العصر من أمثال الرازي قد رسخ في أذهانهم أن الدين والفلسفة أمران لا يتناقضان في العديد من القضايا التي تعرض عليهما. ويقرر الرازي نفسه أن النقل والعقل يتعاضدان في إثبات بعض الحقائق وفي تفسير أمثلة كثيرة لهذا التعاضد، من ذلك تدليله في مناقشاته وأبحاثه فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٢). وفي معرض حديثه عن إمكان المعاد حين قال: "إنه يجوز إثباته تارة بالعقل وبالنقل أخرى" (٣)، وفي تدليله على أن الأنبياء أفضل من الأولياء (٤)، وتدليله على أن نبينا محمداً ﷺ أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام (٥)، وغير ذلك كثير من الأمثلة، مما سنبينه في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله.

وإذا كان الرازي في مسألة محاولته التوفيقية بين الدين والفلسفة قد حذا حذو ابن سينا في هذا المجال، فإن الجدير ذكره أن الفارابي (المعلم الثاني) هو أول من أضاف مسائل الحكمة الدينية إلى مسائل الحكمة المنطقية حين جعل مسألة التوفيق بين العقل والوحي هدفاً لفكره، وقد كانت من المسائل الحديثة في الإسلام، فلم يُبل فيها أحد بلاء الفارابي، ولا جاوز أحد فيها مداه الذي انتهى إليه، وإن تبعه في هذا المجال أعلام الفلاسفة والمتكلمين (٦).

ومن هنا فإن موقف الرافض أو العداء الذي اتخذه أهل السنة من الفلاسفة وعلومهم، إنما هو من قبيل التحرز من تعرض الفلسفة للعقيدة الدينية عن طريق

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص ١٠٦.

(٢) التفسير الكبير، ج ١، ص ٢٥٣.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١٢٣.

(٤) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ١٠٠.

(٥) نفسه، ص ١٠٠.

(٦) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٤٨.

ويعمل الأستاذ أحمد أمين أسباب محاربة أهل السنة لعلوم المنطق بما كانوا يرون من أن الزندقة في بعض معانيها - وهي الشك أو الإلحاد - إنما تقتزن عادة بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أبين وأظهر؛ ذلك أن العلم الذي كان شائعاً في العصر الأموي كان العلم الديني: من جَمَعَ للحديث وتفسير القرآن الكريم، واستنباط الأحكام الشرعية منهما، وهذه لا تثير في النفوس شكوكاً تبعث على الزندقة، "إنما الذي قد يثير هذه الشكوك مذاهب الكلام والجدال الديني حول المسائل الأساسية في الأديان، والصورة، والجزء الذي لا يتجزأ، والجوهر والعرض، وما إلى ذلك، وهذه الأشياء كانت قليلة في العصر الأموي، وهي وفيرة جداً في العصر العباسي" (٢).

كما قد أشرنا فيما سبق إلى مكانة الرازي العلمية والثقافية، وأخذه عن كبار العلماء والحكماء والمتكلمين، مما كان له عوناً في إظهار تأليفه ومصنفاته التي عمت الأمصار وأقبل الناس على الاشتغال بها في حياته (٣).

(١) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع، ص ١٣٩.

(٢) ضحى الإسلام، ج ١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(۳) انظر: الرازي مفسراً، ص ۷۵.

عدد من يمشي منهم وراءه إذا خرج بنحو ثلاثمائة من طلبه العلم، والأتباع والأشياء<sup>(١)</sup>.

ولا غرو أن تكون آثاره ومؤلفاته وعقليته وأسلوبه، ووضوح عقيدته، قد تضافرت كلها لتؤثر في تلاميذه، ممن أصبح لهم شأن فيما بعد، فنهجوا نهجه، واتبعوا أسلوبه ومنهجه في قضايا الفقه والأصول عقلاً ونقلاً، حكمةً وكلاماً.

فمن تلاميذه: إبراهيم بن علي بن محمد القطب السلمي المغربي المصري المعروف بالقطب المصري، هو "إمام في العقلية، قدم خراسان، وقرأ على الفخر الرازي وكان من كبار تلامذته، وصنف في الحكمة، وشرح «كليات القانون» بكمالها...»<sup>(٢)</sup>.

ومنهم: قاضي القضاة، أحمد بن الخليل بن سعادة بن عيسى البرمكي، المعروف بشمس الدين أبو العباس الخويي، "قرأ الكلام والأصول على الإمام فخر الدين الرازي... وكان فقيهاً أصولياً، متكلماً، منظرًا، ديناً ورعاً، ذا همة عالية، حفظ القرآن على كبر"<sup>(٣)</sup>.

وكان من مشاهير تلامذته: عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن يونس بن خليل الخسروشاهي، المعروف بشمس الدين الخسروشاهي، "كان فقيهاً أصولياً متكلماً محققاً، بارعاً في المعقولات. قرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وأكثر الأخذ عنه، ثم قدم الشام بعد وفاة الإمام، ودرس وأفاد، ثم توجه إلى الكرك، فأقام عند صاحبها الملك الناصر داود، فإنه استدعاه ليقراً عليه، ثم إنه عاد إلى دمشق، فأقام فيها إلى أن توفي. ومن مصنفاته «مختصر المذهب» في الفقه، و«مختصر المقالات» لابن سينا و«تتمة الآيات البينات» وغير ذلك.

(١) انظر: طبقات الشافعية، ج ٢، ص ٨٧.

(٢) انظر: ترجمته في الطبقات، ج ٨، ص ١٢١؛ والوافي بالوفيات، ج ٦، ص ٥٧.

(٣) طبقات الشافعية، ج ٨، ص ١٦؛ والوافي بالوفيات، ج ٦، ص ٣٧٥.

وكان الإمام يحظى باحترام تلاميذه، ويحكي أنه ورد على عبد الحميد بدمشق أعجمي ومعه كتاب عليه خط الإمام، فأخذ يقبله، ويضعه على رأسه ويقول: "هذا خط الإمام" (١).

وكان من كبار تلاميذه أيضاً إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني الذي أُملي عليه وصيته<sup>(٢)</sup>.

ومن تلامذته الأوفياء له أيضاً: شرف الدين بن عنين أبو المحاسن محمد بن ناصر بن الحسين بن محمد علي بن محمد بن غالب "الذي تَطَوَّفَ في عدة بلدان... فلم يلق حُظوةً إلا في الري عند فخر الدين الرازي، حيث عُرف من علمه ومن عطاياه" (٣).

ومن شواهد وفاء ابن عنين لأستاذه الرازي أنه نظم في مدح أستاذه عدة قصائد، وكان من إحدى تلك القصائد قوله، وهو يمدحه (٤):

مَاتَ بِهِ بَدْعٌ تَمَادَى عُمُرُهَا  
قَهْرًا وَكَانَ ظِلَامُهَا لَا يَنْجَلِي  
فَعَلَّاهُ بِهِ الْإِسْلَامَ أَرْفَعَ هَضْبَةً  
وَرَسَا سِوَاهُ فِي الْحِضْبِضِ الْأَسْفَلِ  
غَلِطَ امْرُؤٌ بِأَبِي عَلِيٍّ قَاسَاهُ  
هِيَاهُ قَصَرَ عَنْ مَدَاهُ أَبُو عَلِيٍّ  
لَوْ أَنَّ رَسْطًا لَيْسَ يَسْمَعُ لَفِظَةً  
مِنْ لَفْظِهِ لَعَرَّتْهُ هِزَّةٌ أَفْكَلٌ (٥)  
وَلَحَارَ بَطْلَيْمُوسُ لَوْ لَاقَاهُ مِنْ  
بُرْهَانِهِ فِي كُلِّ شَكْلٍ مُشْكِلٍ

وغير هؤلاء من تلاميذه كثير ممن يُعدون من كبار العلماء؛ مثل: زين الدين الكشي، وتاج الدين الأرموي، وشهاب الدين النيسابوري، ومفضل بن عمر الأبهري<sup>(١)</sup>.

وكان لشدة تعلق هؤلاء وغيرهم بالعلم والتلقي على يد الرازي أنهم كانوا يلاحقونه في بيته في أشد الظروف شتاءً، وأثناء وقوع الثلج، لدرجة يمتنع فيها السير في الطرقات لارتفاع الثلج في تلك الأصقاع، وكانوا يقرأون عليه كتاب «المحصول» واحداً تلو الآخر من خارج المنزل والمطر ينزل عليهم والثلج يملأ العرصات، ويمنع فتح الأبواب، والرازي يطل عليهم من كوة داخل منزله<sup>(٢)</sup>.

ومن الثابت أن هؤلاء التلاميذ حملوا رسالة الرازي التوفيقية بين العقل والنقل بدرجات متفاوتة في أنحاء العالم الإسلامي، بحيث صارت روح الحضارة الإسلامية تنبع من هذا التوفيق الذي ينأى عن كل تطرف، ويستقبح المبالغة في الجمود على طرف دون آخر، وبحيث صار المثل الأعلى لتوازن المثقف المسلم، هو هذا التلاقي السعيد بين النقل والعقل، مع نزعة روحية تقية، تعرف للعقل حدوده، وللنقل ثباته وأصالته.

### ثالثاً: عصره:

لا نستطيع، ونحن بصدد دراسة حياة مفكر ما ومناقشة أفكاره نقلية كانت أم عقلية أن نفعل ذلك دون أن نعمل على الإمام بظروف عصره، عن طريق تناول أبرز سماته.

ومع ذلك، فإننا في الوقت ذاته لا نستطيع أن ننسى أن قضية النقل والعقل كما هي ممثلة بظرفيها عند الرازي تتمثل في معالم الفكر البشري بصفة عامة. وقد برزت هذه القضية بين ثقافات عصور متعددة، وشعوب مختلفة بوصفها قضية يتجادبها طرفا الصراع بين الفلسفة والدين، أو بين ما يسمى العقل والدين، أو العقل والنقل.

(١) انظر: محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٣٧.

(٢) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ١٦٢ (الحاشية).



ومع أن التطورات والتغيرات الثقافية والاجتماعية تتداخل أحداثها بشكل يصعب معه تحديد الفترة الزمنية لبدء مؤثراتها، فإننا قد رأينا أن نضع هذا العرض المقتضب لما يختص بعصر الرازي في هذين المجالين في إطار قرن من الزمان يسبق حدثاً مهماً وخطيراً في تاريخ العالم الإسلامي، وهو سقوط الدولة العباسية على يد التتار سنة ٦٥٦هـ، وسنمهد لبحث هذين المجالين الثقافي والاجتماعي بتوطئة تتعلق بالسمة السياسية العامة للعصر.

على أننا ونحن نوقف هذه التوطئة المتعلقة بالعصر السياسي عند حد (سمة العصر) نود أن نعرب عن أننا لن نعمد إلى التأريخ للأحداث السياسية بعينها من حيث التحديد الدقيق للوقائع وعهود الخلفاء والحكام والسلاطين وغيرهم، باعتبار ذلك ليس هدفاً رئيسياً من أهداف بحثنا بقدر ما هو محاولة لإيجاد تصور يقود إلى التعرف إلى الطابع السياسي المميز لأخريات العصر العباسي الثاني، والذي كان يروج بالأحداث الكثيرة والمتعاقبة، وهي الحقبة الزمنية التي عاش فيها الرازي، وهي حقبة تلونت فيها الحياة بأنماطها المختلفة وفقاً لتعدد الأجناس والشعوب التي انضوت تحت ألوية الممالك الإسلامية، فتلاقحت أفكارها، وتفاوتت استعداداتها

(١) انظر: الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص ٢٠٣.

من حيث القدرة على التأثير والقبالية للتأثر.

لقد مر بنا أن الفخر الرازي قد ولد في مدينة الري، التي كانت العاصمة الكبرى في القرن السادس الهجري لبلاد العراق العجمي. وكان قد ترتب على تلك الأهمية لمدينة الري أن أصبحت موطناً للقلاقل بسبب كونها هدفاً لمطامع الدول والإمارات المجاورة لها من بلاد العجم<sup>(١)</sup>.

والمتتبع لتاريخ هذه المدينة التي ترعرع بها الرازي واكتمل فيها علمه يقف على حقيقة ما جرى من صراع شديد محتدم حولها، سواء بين حكامها المحليين وبعض قادة الخلافة في بغداد، أو بين حكامها المحليين والخوارزميين وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

هناك من يقرر صعوبة الفصل بين الوجه السياسي للعصر وبين وجوه الحياة الأخرى؛ كالوجوه المتعلقة بالتيارات المذهبية الإسلامية، ويُرجع تلك الصعوبة إلى سبب رئيسي "هو قيام الدولة مع قيام الدين الإسلامي في وقت واحد، وهو ما لم يحدث في بني إسرائيل، ولا في عالم المسيحية"<sup>(٣)</sup>، وهذا الاعتبار هو الذي يقوم عليه محور الخلافات بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد<sup>(٤)</sup>؛ ولذلك فإن الدول الإسلامية "كانت تتعاقب عقائدها بتعاقب حكوماتها، فإذا انتصرت الحكومة سياسياً وكانت شيعية - أو بعبارة أخرى فارسية - حملت الناس على التشيع كال الدولة الفاطمية والبويهية، وإذا انتصر الأتراك أو الأكراد وكانوا سنيين حملوا الناس على اتباع مذاهبهم"<sup>(٥)</sup>. وإذا كان النظر في أمر الإمامة يعد من أبرز القضايا الأولية عند بعض فرق المسلمين، حتى عدّها بعضهم أصلاً من أصول الدين<sup>(٦)</sup>،

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٧٤.

(٢) نفسه، ج ٩، ص ٢٣٢.

(٣) انظر: العقاد، كتاب (الله)، ص ١٧٣.

(٤) نفسه، ص ١٧٣.

(٥) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٩٩.

(٦) نفسه، ج ٤، ص ١١٠.

- 90 -

ولقد عاش الرازي في أواخر العصر العباسي الثاني، ذلك العصر الذي سُمِّيَ عصر الدويلات<sup>(١)</sup>، كما سُمِّيَ عصر الخلفاء الضعاف<sup>(٢)</sup>، ذلك أن مركز الخلافة العباسية في بغداد قد ضعف، وأصبح الخليفة - في الغالب - رمزاً روحياً يستمد منه السلاطين الاعتراف بحكمهم ليكسبهم السلطة الشرعية فحسب.

فبالإضافة إلى أثر المذاهب في توجيه الأحداث السياسية للعصر، كان كل شعب من شعوب تلك الدويلات يحاول أن يلتمس شخصيته القومية، ويجهتد في تنميتها والارتفاع بها إلى مستوى الاستقلال، بحيث لم يمتد الزمن إلا يسيراً، حتى أصبحت كل قومية تحكم نفسها بنفسها رَضِيَتِ الخلافة أم كرهت، وذلك على الرغم من أن النزعة القومية بمعناها الحديث لم تكن قد عُرِفَت بعد، وإنما كان الأمر نزوعاً نحو الاستقلال الاقتصادي يكاد في جوهره يأخذ شكلاً قومياً، ولم يكن من الممكن أن توقف الخلافة هذه الحركات الاستقلالية؛ لأن المعارضة الشيعية والخوازمية كانت تشجع هذه النزعات<sup>(٣)</sup>، على أن الخليفة نفسه لم يكن يستطيع أن يحجب الاعتراف عن هؤلاء السلاطين، بل إنه قد يضطر للاعتراف بالسلطة لأكثر من واحد في البيت الحاكم في آن واحد، كما هو موقف الخليفة المستظهر بالله من الخلاف العائلي في البيت السلجوقي<sup>(٤)</sup>، كما أن الخليفة المقتدر العباسي قد اضطر لمصاهرة أحد السلاطين حين طلب منه أن يخطب ابنته له، فاستمهله الخليفة شهراً للتفكير في أمر المصاهرة، ولكن السلطان لم يمهل سوى عشرة أيام<sup>(٥)</sup>.

وفي الوقت نفسه قد ينتاب الخلافة نزعات لإظهار السلطة والنفوذ، ولكنها

(١) العالم الإسلامي في العصر العباسي، للدكتور حسين أحمد محمود، والدكتور أحمد إبراهيم الشريف (المقدمة، ص (ج)).

(٢) نفسه، ص ٣٠٧.

(٣) نفسه، ص ٤٩٥.

(٤) نفسه، ص ٤٢٥.

(٥) نفسه، ص ٦٢٨.

محاولات سرعان ما تضحل أمام جبروت السلطان وقوته، كما حدث مع الخليفة المسترشد حينما انتهت الحرب بينه وبين السلطان مسعود بوقوع الخليفة نفسه في الأسر، سنة ٥٢٩هـ<sup>(١)</sup>.

ولهذا فإن الخليفة حينما كان يسارع إلى الاعتراف بأية سلطة مناوئة من قبل هؤلاء السلاطين، فإنما هي مسارعة لحفظ ماء الوجه، تمنحه حقه الرسمي على مستوى الدولة<sup>(٢)</sup>.

ولقد أدى ضعف الخلافة العباسية، على وجه العموم، وانشغال السلاجقة - الذين انتهى عهدهم بموت سنجر سنة ٥٥٢هـ<sup>(٣)</sup> - في حروبهم بعضهم لبعض، وتهديد الخلافة العباسية من قبل الدولة الفاطمية، ووجود التنافر المذهبي بين السلاجقة السنية والفاطميين الشيعة - أدى ذلك - إلى حصول الضعف في العالم الإسلامي، وطمع الصليبيين في بلاد الشام التي كانت محلاً للصراع بين السلاجقة والفاطميين، فتلا ذلك هجوم الصليبيين الذين دخلوا مدينة صور سنة ٥١٨هـ. واحتلوا فيما بعد جميع الساحل الشامي تقريباً<sup>(٤)</sup>.

وقد وُصف السلطان نور الدين محمود زنكي المتوفى سنة ٥٢٩هـ، بأنه كان: "جندياً بارعاً، وسياسياً لبقاً، بل كان فوق ذلك كله سياسياً ممتازاً"<sup>(٥)</sup> وعُدَّتْ مملكته في مصر والشام من أحسن ممالك بني جنسه، فقد كان الإسلام والسنة أعز جانباً، إذ غزا المشركين من أهل الهند، ونشر من العدل ما لم ينشر مثله، فكانت السنة في أيامه ظاهرة، والبدع في أيامه مقموعة<sup>(٦)</sup>، وبعد وفاة نور الدين الذي

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٨.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٥.

(٣) نفسه، ج ٩، ص ٥٥.

(٤) نفسه، ج ٨، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٥) انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٤٧.

(٦) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٢١.

وهب نفسه لحركة تجميع إسلامية لمواجهة الغزو الصليبي، والجهاد ضد الصليبيين الذين رسخت أقدامهم في الشام، ظهر صلاح الدين الأيوبي، وأخوه الملك العادل، الذي استطاع أن يسقط الدولة الفاطمية في مصر عام ٥٦٧هـ<sup>(١)</sup>، وأن يعيد الوحدة المذهبية للعالم الإسلامي<sup>(٢)</sup>، ولم يلبث الخليفة العباسي أن أقره سنة ٥٧١هـ على حكم مصر والمغرب والنوبة والجزيرة العربية وفلسطين وسوريا الوسطى<sup>(٣)</sup>، ثم تمكن صلاح الدين من إخضاع الموصل سنة ٥٨١هـ<sup>(٤)</sup>، وإدخال أمراء العراق تحت نفوذه، وبذلك أحاط بالصليبيين وحصرهم بين شقي الرحي أحدهما العراق وسوريا، والآخر مصر، فاستطاع بعد ذلك أن يُسقط آخر معاقل الصليبيين في الشام سنة ٥٨٥هـ<sup>(٥)</sup>.

ولما كان لنظام الدولة أثر كبير في نصرة مذهب ما دون غيره كما كان موقف البويهيين من المذهب الشيعي، والسلاجقة من المذهب السني، فإن الدولة الأيوبية، وعلى رأسها صلاح الدين الأيوبي، قد أطاحت بالدولة الفاطمية الشيعية بالرغم من تغلغل شيعيتها في كل الحياة الاجتماعية المصرية والشامية، لقد تمكن صلاح الدين ووزيره القاضي الفاضل من الانتصار على الدولة الفاطمية وإحلال المذاهب السنية محلها، وبناء المدارس التي كان يُدرّس فيها مذهب الشافعي ومالك، وإنهاء الخلافة الفاطمية والخطابة للخليفة العباسي في بغداد<sup>(٦)</sup>.

على أن البلاد الإسلامية التي كانت تواجه أخطار الغزو الصليبي لبلاد الشام لم تكن في مأمن من كيد من كانوا يترصدون بها من المغول على حدودها الشرقية

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١١١.

(٢) نفسه، ص ١٣٣.

(٣) نفسه، ص ١٦٧.

(٤) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٣٣.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٥.

(٦) أحمد أمين، انظر ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٩٧.

تلك هي بعض ملامح الصورة العامة للحياة السياسية للعالم الإسلامي في أواخر العصر العباسي الثاني، وقبل سقوط بغداد على يد المغول.

وإذا كان الفخر الرازي قد عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري، وبضع سنوات من القرن السابع، فإنه يمكننا القول بأن الرازي قد عاش عَصراً يُموج بالأحداث السياسية والمذهبية الكثيرة المتعاقبة، بل قد عاش في وقت تزاخمت فيه النوائب والأخطار على الأمة الإسلامية، سواء ما كان من أمر الفتن وتعدد المذاهب، والانقسامات والحروب الداخلية، أو ما هو متعلق بأطماع القوى الخارجية من صليبيين ومغول، وبالتالي فقد عاش في عصر تزاخمت فيه التيارات الفكرية المختلفة التي لن نستطيع بحال أن ننكر أثرها في تفكيره بوجهيه النقلي والعقلي، مما حدا بالرازي أن يخوض معركة فكرية ضارية مع بعض خصومه، مرتكزاً في منطلقه على معارف واسعة نقلية وعقلية في تلك الأجواء السياسية والاجتماعية والثقافية المضطربة. ثم إنه يمكننا أيضاً أن نعلل تعاضد المنهجين النقلي والعقلي عنده بأنه استجابة ارتآها حتمية لظروف التمزق السياسي في عصره، وأن هذا التعاضد في النهجين يمكن أن نُعده استجابة للجمع بين أهل الخلاف على مائدة فكرية واحدة؛ لتبقى وحدة المسلمين الفكرية قادرة على جمع كلمتهم رغم

ج ۹، ص ۳۴۲ وما بعدها.

(٢) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٣٥.

اختلافاتهم المذهبية والسياسية.

وفي ختام كلامنا عن ظروف العصر السياسية نستطيع - بصفة عامة - أن نقول : إن الأسباب النفسية التي مالت بالرازي إلى انتهاج منهج التوفيق بين ما يبدو في ظاهره متناقضاً، مما يدعو إلى إشعال نار الخلاف بين الفرق الإسلامية، تدل على وعي ثقافي والتزام إسلامي جدير بالاعتبار والتقدير، وذلك على الرغم من أن هذا الوعي ليس وعياً سياسياً خالصاً، فالرجل رغم كل ما قيل عنه وفيه، صاحب عقل مفتوح لكل الاتجاهات والآراء التي لا تتعارض مع الأصول . وهو من أجل ذلك صاحب قلب مفتوح لكل هذا الخلاف السياسي، مادام يجتمع في نهاية الأمر على كلمة الإسلام، ولا يصل إلى حد الحرب والمكيدة.

**السماوات الثقافية للعصر من خلال صور الصراع الفكري وانتشار المدارس وحرارة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات**

وَصِفَ أدب هذا العصر - وهو العصر الذي حددناه بقرن من الزمان يسبق سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ - بأنه يمثل بداية عصر التخلف والانحطاط في مجالات الأدب والثقافة، كما صدرت بحقه من قَبْلِ بعض المؤرخين للأدب العربي أحكام عامة، لا تخرج في مدلولاتها عن نطاق هذا الوصف، وإن تنوعت النعوت وتعددت الاستدلالات، بما يترتب على ذلك ضرورة من ركود فكري لا يتحقق معه إبداع أو اجتهاد موفق يسمو بالمفكرين والمثقفين إلى مستوى الأصالة في نتاجهم الفكري . وعلى الرغم من ذلك فإن المتتبع لأدب هذا العصر سيقف على حقيقة هامة تدعو المرء إلى الوقوف عند هذا الحكم وقفة التأمل؛ ليجد أن الحقيقة تتمثل في وجود صراعات فكرية حادة، وفي الإقبال الشديد على التأليف والأصالة في جميع فروع المعرفة، وفي حرص الكُتَّاب على اقتناء الكتب والتسابق في الحصول عليها، وبذل الأموال الطائلة في سبيلها، خاصة إذا ما قارنًا بين هذا العصر الذي كان يروج بالمشكلات السياسية والاجتماعية، وبين ما سبقه من عصور تميزت إلى حد ما



ونود أن نشير هنا إلى ما قرره كثير من المؤرخين والباحثين من أن مفكري نهاية العصر العباسي قد عنوا كثيراً بتراث أسلافهم، فأقبلوا عليه يذيلونه ويشرحونه ويختصرونه، حتى عدت هذه الأنواع من الأعمال الأدبية سمة أدب ذلك العصر. فقد وصفه أحد الباحثين بأنه (عصر اضمحلال) للأدب العربي<sup>(١)</sup>، ووصفه آخرون بأنه بداية (مرحلة ركود)<sup>(٢)</sup> عرفها العالم الإسلامي ابتداءً من القرن السابع.

فلقد أبرز بروكلمان - وهو يؤرخ لما أسماه - "عصر ما بعد الفترة القديمة للأدب الإسلامي، من نحو سنة ٤٠٠هـ / ١٠١٠م إلى نحو سنة ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م" أثر الأوضاع السياسية على الأدب والثقافة العامة، فقال: "إن تدهور الثقافة العامة كان مرتبطاً باضمحلال القوة السياسية للعباسيين". كما قال إنه: "قد قلَّ التحليق الفكري للعلماء الساعي إلى فتح آفاق جديدة للمعرفة تحت وطأة التوجيه الثقافي المتأثر باتجاهات القوة السياسية" (٣).

أما أحمد أمين، فإنه يقول: "يكاد يكون العلم والأدب والفن قد انتهى في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس. وربما وُجدَ شيء في القرن السادس الهجري من الابتكار والتجديد، أما بعد ذلك من ابتداء القرن السابع إلى النهضة الحديثة فيكاد يكون ترديداً لما فات، وجمعاً لمفترق، أو تفريقاً لمجتمع إلا في القليل النادر"<sup>(٤)</sup>.

وينطلق الأستاذ أحمد أمين في تقريره هذا من القول بغيبة المنهج العقلي عن العالم الإسلامي - وهو يعني بذلك غياب الفلاسفة والمعتزلة - وبالتالي اتباع المنهج النقلي الذي "لا يُعَدُّ للتجديد والابتكار"، (في رأيه)، وإنما يعد لرواية الخلف عن السلف، وكلما تقدم الزمن زاد عبء السلف على أكتاف الخلف، فشل من

(١) كارل بركلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٥، ص ١، ٢.

(٢) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٦.

(۳) بروکلیمان، ج ۵، ص ۱، ۲.

(٤) أحمد أمين، *ظهر الإسلام*، ج ٤، ص ١٩١.

ابتكارهم" (١).

ويؤكد آخرون الأثر الكبير للظروف السياسية في هذا العصر في الحياة الاجتماعية والفكرية، بحيث يعد هدوء الفكر وخمود العقل أمراً طبيعياً في ظل الحروب والصراعات الحادة وما ينتج عنها من قتل وتخريب وفساد وقلق كان لها تأثير كبير في الحياة الاجتماعية والفكرية، ولكن تأثيرها في اللغة وآدابها لم تظهر نتائجه جلية إلا في العصر المغولي وما بعده (٢).

ومع أن بروكلمان في تاريخه للأدب العربي يشيد بازدهار العلوم المحضة، فإنه يبرز أيضاً إحدى السمات السلبية لثقافة ذلك العصر، حين يقول: "غير أنه لم يلبث أن غلب هنا كذلك نشاط الشراخ وأصحاب المختصرات على نشاط المؤلفين" (٣).

وكان ممن سبقه إلى تقرير تلك السمات السلبية لثقافات ذلك العصر ابن خلدون في مقدمته؛ إذ أعرب عن ملاحظته تجاه شيوع مختصرات العلوم، وولع البعض بها في ذلك العصر، فعاب هذا النوع من المؤلفات بقوله: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والإنحاء في العلوم، يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلك مخللاً بالبلاغة وعسراً على الفهم" (٤).

وأضاف ابن خلدون بأن مؤلفي هذه المختصرات ربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون للتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ كما فعل ابن الحاجب في الفقه، وابن مالك في العربية، والخونجي في المنطق وأمثالهم، وهو

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ١٩٢، ١٩٣.

(٢) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٦.

(٣) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٥، ص ٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون، المجلد الأول، ص ٥٣٢.

ومن خلال نقده لطريقة هؤلاء المؤلفين يقرر ابن خلدون أن اتجاهاتهم هذه قد أتت بنتائج عكسية حالت بين المتعلمين وبين التحصيل، فهم قد قصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها (٢).

وإذا كان الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» يعلل هذا الركود الذي وصفه بأنه "حقيقة تاريخية"، فإنه يلفت الأنظار إلى حقيقة أخرى مؤداها أن الولادة لم تعقم عن ولادة المبتكر، ولكن غلبت على عقول من تلدهم التربية والظروف<sup>(٣)</sup>، ويعزو ذلك لأسباب خمسة تقوم على العوامل الرئيسية التالية<sup>(٤)</sup>:

( ١ ) أن العنصر العربي الذي ينتج النتاج العربي قد اختفى تقريباً وغلب عليه العنصر الفارسي والتركي .

(٢) القضاء على المعتزلة، حاملي لواء النهضة الفكرية، والذين من أقوى مبادئهم القول بسلطان العقل، وبذلك حُرِّمَ العالم الإسلامي المنهج العقلي.

(٣) هجوم التتار على العالم الإسلامي، والذي كان هجوماً مخرباً ومدمراً من قوم لم تُرَفِّهَم الحضارة ولم تهذبهم الثقافة، بما ترتب على ذلك من تخريب للحضارات.

( ٤ ) ما انتشر بين المسلمين من عصبية مذهبية وطائفية.

( ٥ ) ضعف همة العلماء؛ نتيجة ما حدث بالبلاد الإسلامية من خراب، مما أدى إلى إقفال باب الاجتهاد، وانحصار أملهم في المحافظة على القديم.

(١) مقدمة ابن خلدون، المجلد الأول، ص ٥٣٢.

(٢) نفسه، ص ٥٣٢.

(٣) أحمد أمين، *ظهر الإسلام*، ج ٤، ص ١٩٢.

(٤) نفسه، ص ١٩١-١٩٤.

وإذا كانت هذه الحقبة الزمنية قد وُصِفَتْ بأنها "مرحلة ركود"، فإننا نود أن نشير - وقبل أن نعرض لرأي بعض من قلَّلوا من شأن هذا الحكم - إلى ضرورة عدم الإقلال من شأن اهتمام علماء المسلمين في القرن السابع بجمع المتفرق، أو تفريق المجتمع، والذي يعد استجابة من أولئك الباحثين والمفكرين لجمع فروع الثقافة الإسلامية، وصَوْنُها عن عوامل الهدم والتخريب في عصر تعرضت فيه الثقافة الإسلامية لكل عوامل الفتك والتدمير الداخلية ممثلة في مظاهر التفكك السياسي والمذهبي، والخارجية ممثلة في هجمة التتار، وفي الحروب الصليبية ضد المقومات السياسية والثقافية للدولة الإسلامية، بالإضافة إلى ما يقرره الأستاذ أحمد أمين نفسه من أننا لا نعدم وجود المجتهدين في هذا العصر ممن يعملون على استنباط المسائل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، رغم تقييدهم بقواعد مذهب الإمام، كمحيي الدين بن عربي، وابن رشد، والقاضي عياض<sup>(١)</sup>.

ثم إننا نجد من بين المؤرخين للأدب العربي من يقلل من شأن هذا الحكم على ثقافة ذلك العصر، ويدفع عنها ما وصفه بظلمها، من هؤلاء الدكتور عمر فروخ، حينما يؤرخ للأدب العربي من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني (٤٠٠ - ٩٤٣ هـ / ١٠٠٩ - ١٥١٧ م)، ويصف هذه المرحلة بأنها غنية جداً بأنواع الأدب، إذ يقول في مقدمة الجزء الثالث من كتابه «تاريخ الأدب العربي»: "هذه الفترة غنية جداً بأنواع الأدب ووجوهه، وبنتاج الحياة الثقافية، وإن كان الأسلوب العربي قد عانى في أثنائها مقادير متفاوتة من الركاسة"<sup>(٢)</sup>. ثم يصف الدكتور عمر فروخ الحكم القاسي الذي أثقل به كاهل أدب تلك الفترة بأنه خاطئ ظالم، حين يقول: "هذه الفترة ليست قليلة الشهرة فحسب، ولكنها مظلومة أيضاً، إذ يُسمى القسم الأخير منها (عصر الانحطاط) وهي تسمية فيها قليل من

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٣١٢.

(٢) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج ٣، ص ٥.

الصواب، والحق، وكثير من الخطأ والباطل" (١).

وعند ذكره للخصائص الأدبية للنصف الثاني من القرن السادس الهجري - وهي الفترة التي عاشها الرازي - نجد الدكتور عمر فروخ يؤكد أنه بالرغم من عدم استطاعته أن يقول: إن شيئاً جديداً قد نشأ في المشرق سوى الموشح الذي جاء من الأندلس فنظم عليه ابن سناء الملك (م/ ٦٠٨ هـ) نظماً رائعاً، ثم ألف في أصوله وقواعده، وبالرغم من قلة العطاء في الشعر في تلك الفترة بحكم الاضطراب السياسي، والحروب التي من شأنها أن تصرف النفوس عن هذا الترف الذي يقتضي الاهتمام به استقراراً واطمئناناً، فقد كثر إنشاء المدارس في هذا العصر، وخصوصاً تلك المدارس التي تهتم بتعليم الدين وبخاصة الحديث، وكان لحفظ القرآن ودراسة الحديث رواتب تعطى للطلاب تشجيعاً لهم على طلب علوم الدين<sup>(٢)</sup>.

ويستطرد الدكتور عمر قرّوخ في ذكر الخصائص الأدبية للعصر، فيؤكد اتساع التأليف في علوم اللغة والأدب، من الصرف والنحو والبلاغة، ووضع المعاجم المختلفة، واتساع التأليف أيضاً في التاريخ والتراجم والبلدان (الجغرافية) والرحلات (٣).

ثم إن هناك من يقرر امتياز هذا العصر بظاهرة تصنيف العلوم وشرحها كما هو عند أبي المظفر الأبيوردي، المتوفى سنة ٥٥٧هـ، وفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ<sup>(٤)</sup>.

وبالرغم مما سبق أن وصف به بركلمان الأدب العربي والثقافة العامة في هذا العصر من اضمحلال وتدهور<sup>(٥)</sup>، فإننا نراه يؤكد استمرار النشاط في المجالات العلمية الخالصة، مشيراً إلى أهمية أثر المدارس في ذلك، إذ يرى أن النشاط ظل

(١) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج ٣، ص ٥.

(۲) نفسه، ج ۳، ص ۳۵۴.

(۳) نفسه، ج ۳، ص ۳۵۴.

(٤) أحمد أمين، ظهور الإسلام، ج ٤، ص ١٩٦.

(٥) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٥، ص ١.

ملحوظاً بصورة كبيرة في الميادين العلمية الخالصة منذ أن اعتنت الدولة بمدارسها، منذ القرن الخامس الهجري، فإن ظهور المدارس كان دفعة قوية<sup>(١)</sup>.

وجدير بالذكر هنا نمو النزعة الصوفية عند بعض متصوفي هذا العصر؛ من مثل ابن عربي (المولود سنة ٥٦٠هـ)، وابن الفارض المولود سنة ٥٧٦هـ، حين ألفوا في ذلك كتباً ودواوين شعرية، ويعلل بعض مؤرخي المسلمين عدم تأثر هذا الاتجاه الصوفي بالأحداث التي أَلَمَّتْ بالعالم الإسلامي بأن: "السبب في ذلك يرجع إلى أن التصوف لا يحتاج إلى عقل كبير وبحث كثير، بل هو بالقلب والشعور أعلق. لذلك كانت دائرته أوسع، ولأن الناس فقدوا الدنيا فتطلعوا إلى الآخرة، ويئسوا من العدالة الاجتماعية في الأرض فأملوها في السماء"<sup>(٢)</sup>.

على أنه بالرغم مما كان للظروف السياسية لعصر الرازي من آثار سلبية على النواحي الثقافية والاجتماعية نتيجة للعوامل السياسية والمذهبية، فقد زعم بعض الباحثين: "إن هذا العصر من الناحية العلمية يشبه عصر المأمون في النشاط والإنتاج"<sup>(٣)</sup>، وهو قول لا يخلو من مبالغة إذا أخذنا في الحسبان السمة الغالبة على العصر.

إذا كنا قد أُلحنا إلى بعض السمات الثقافية العامة لعصر الرازي كما يراها بعض المؤرخين والباحثين من قدامى ومحدثين، فإننا ندرك هنا الصعوبة في إبراز الصورة الدقيقة الواضحة لواقع الثقافة إذ ذاك، في موضع كهذا، ليس من شأنه التأريخ للثقافة والفكر الإسلامي لحقبة من الزمن، بقدر ما تقتصر الغاية فيه على إبراز سمات عامة، تقريباً إلى الواقع؛ ذلك أن "التأريخ الفكري مركب صعب، وطريق وعرة وملتوية"<sup>(٤)</sup>.

(١) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٥، ص ٤.

(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٢١٩.

(٣) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١.

(٤) الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٧.

ولعل من الملائم هنا أن نشير - ونحن بصدد ثقافة العصر - إلى ما وصفت به ثقافة الرازي نفسه، على لسان أحد الباحثين، حين قال: " فلم ينبلج فجر القرن السادس إلا وللثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم، راسخ القواعد تتراص فيه المعارف الحكمية، والمعارف الدينية، وتشد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها، كما هو مذهب الأشعري، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة، وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس<sup>(٢)</sup>، وكان هذا التسلسل العجيب للأحداث، وهذه الحركة من الدفع والرد التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون، تأخذ في خضمِّها، على السواء، العرب والأعاجم كما يقول ابن عاشور، كانت تهيئاً لأن يطلع في منتصف القرن السادس " كوكب عربي في الأفق الأعجمي، يكون قطب الاهتداء الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة"<sup>(٣)</sup>.

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، ص ٢٠٣.

(٢) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠٠.

(۳) نفسه، ص ۱۰۰.

- أ- المدارس ومدى انتشارها في الأقاليم .  
 ب- حركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات .  
 ج- الحياة الاجتماعية .  
 د- التفسير في القرن السادس الهجري، ( وقد خصص له الفصل الثالث من هذا الباب ) .

#### (أ) المدارس ومدى انتشارها في الأقاليم :

الحديث عن المدارس المستقلة في البلاد الإسلامية، يرتبط إلى حد كبير بذكر المدارس ( النظامية ) نسبة إلى الوزير، العالم، أبي علي الحسين بن علي بن إسحاق ابن العباس الطوسي، الملقب ( نظام الملك )، ( م - ٤٨٥ هـ ) لما كان لتلك المدارس النظامية من أثر فعال في الحياة العلمية والثقافية في الوطن الإسلامي .

فلقد كان نظام الملك نفسه محباً للعلم شغوفاً به ناصراً للسنّة، ذُكر أنه قرأ القرآن وله إحدى عشرة سنة، وأن والده قد شغله بالعلم والقراءات والتفقه على مذهب الشافعي، وسماع الحديث واللغة والنحو<sup>(١)</sup> حتى قاده شغفه بالعلم إلى تشجيع العلماء وتقريبهم منه، وبالتالي تطوير تلك المدارس وانتشارها .

وصف ابن خلكان مدى اهتمام نظام الملك بالعلماء، فذكر أن مجلسه كان عامراً بالفقهاء والصوفية<sup>(٢)</sup>، كان إذا قدم عليه إمام الحرمين أبو المعالي، وأبو القاسم القشيري، صاحب ( الرسالة ) بالغ في إكرامهما فأجلسهما في مسنده، وقد بنى المدارس والربط والمساجد في البلاد، " وهو أول من أنشأ المدارس فاقتدى به الناس، وشرع في عمارة مدرسته ببغداد سنة سبع وخمسين وأربعمائة " <sup>(٣)</sup> .

وقد ذكر ابن السبكي في وصف نظام الملك بأنه مَلَك طائفة الفقهاء بإحسانه، وسلك في سبيل البر معهم سبيلاً لم يُعْهَد قبل زمانه، هو أشهر من بنى لهم

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٤٠ .

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص١٢٨ .

(٣) نفسه، ج٢، ص١٢٩ .





لا يهمننا هنا مدى تقرير نسبة أول تلك المدارس لنظام الملك من عدمه، بقدر ما يهمننا الإشارة إلى أثر المدارس المنسوبة إليه في النهضة التعليمية في البلاد الإسلامية، وما نسب إلى نظام الملك من نهضة تعليمية لم تتوقف قط، ممثلة (بالنظام الذي وضع لتعليم المسلمين في جميع البقاع)<sup>(١)</sup>، وممثلاً بتلك "الشبكة من المدارس التي انتشرت في القرى والثغور والمدن"<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان نظام الملك قد عاش في القرن الخامس (م - ٤٨٥هـ) فإن ما تجب الإحاطة به أن تلك المدارس التي انتشرت في أرجاء واسعة من البلاد الإسلامية، تحمل اسم (النظامية)، بشكل متميز عما سبقها، وبدعم مادي ومعنوي من نظام الملك قد أسهمت إسهاماً كبيراً في نشر أسباب المعرفة ودعم الثقافة العربية الإسلامية، بل والعالمية، وقُدر لكثير منها الاستمرار في تأدية رسالتها حتى مطلع القرن التاسع الهجري<sup>(٣)</sup>. وكان من مشاهير المدرّسين في تلك المدارس، الإمام أبو حامد الغزالي (م - سنة ٥٠٥هـ) الذي كان يُدرّس بالنظامية بمدينة مرو<sup>(٤)</sup>، وأبو سعيد أحمد بن أبي بكر (م - سنة ٥٥١هـ) وكان يدرّس بالنظامية بأصفهان<sup>(٥)</sup>، ويوسف الدمشقي (م - سنة ٥٦٣هـ) وكان يدرّس بالنظامية بخوزستان<sup>(٦)</sup>، وأبو البركات الأنباري (م - سنة ٥٦٣هـ) وكان يدرّس بالنظامية ببغداد<sup>(٧)</sup>، ومجد الدين أبو علي يحيى بن الربيع (م - سنة ٦٠٦هـ) وكان يدرّس بالنظامية ببغداد<sup>(٨)</sup>.

(١) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص ٣٥٨.

(٢) نفسه، ص ٣٥٨.

(٣) نفسه، ص ٣٥٨.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٦، ص ١٩١.

(٥) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص ٣٥٨.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٩٨.

(٧) نفسه، ص ١٥٥.

(٨) طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٣٩٣، وابن الأثير، ج ٩، ص ٣٠٢.

وأبو المناقب الزنجاني (م - سنة ٦٥٦هـ) وكان يدرّس بالنظامية ببغداد أيضاً<sup>(١)</sup>.

وكان لهؤلاء وغيرهم آثارهم الواضحة في شحذ أفكار تلامذتهم الذين انتشرت ثقافتهم في العالم الإسلامي على تباعد أمصاره. ولعل أقوى هؤلاء أثراً على الفكر الإسلامي الإمام أبو حامد الغزالي الذي اعترف من ينابيع الثقافة الإسلامية الصافية، ومن غيرها حتى بلغ من الثقافة ما بلغه، كمفكر وفيلسوف ومتكلم وفقه، ما تزال آثاره الفكرية خالدة لا على مستوى عالنا الإسلامي فحسب بل على المستوى العالمي، من خلال مؤلفاته الفلسفية التي من أبرزها كتابه (مقاصد الفلاسفة)، فهو الذي أعرب أنه قد وقف على منتهى علم الفلسفة، وتفقد غوائله وأغواره<sup>(٢)</sup>، فلم يجد غير تخطيط الفلاسفة وتناقض منهجهم ودعاوى عريضة لاكتشاف الحقيقة لا تكاد تثبت عند التحقق، ومع ذلك فهو الذي أعرب عن إيمانه بالمنطق بوصفه قانوناً "يُميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما"<sup>(٣)</sup>، وحث من خلال كتابه «معيار العلم» في فن المنطق على حُسن استعمال الفكر والنظر<sup>(٤)</sup>.

وإذا كانت نشأة المدارس النظامية قد جاءت "مرتبطة بالدعوة المضادة للدعوة الشيعية"<sup>(٥)</sup> في بيئة سادها جو الصراع المذهبي العنيف في المسائل الدينية، فإن المتتبع للحركة التعليمية في ذلك العصر يقف على حقائق مهمة يتبين من خلالها وجود أعداد كبيرة من المدارس، خلاف المدارس النظامية، وبمواقع مختلفة من البلاد الإسلامية. وليس القصد هنا حصرها، بل حصول بعض التصور عن أماكن

(١) تاريخ التربية الإسلامية، ص ٣٦٨.

لمزيد من التفاصيل عن مدرّسي المدارس النظامية؛ انظر: تاريخ التربية الإسلامية للدكتور أحمد شليبي، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٧.

(٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٦.

(٤) الغزالي، معيار العلم، ص ١٠.

(٥) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٦٠٨.

النشاط العلمي بمختلف أهدافه واختصاصاته، فمما لا شك فيه أن المدارس الموجودة في هذا العصر على مختلف مذاهبها وأشكالها ومسمياتها إنما كانت انعكاساً حقيقياً للواقع الفكري إذ ذاك، وما ينتابه من عوامل التنازع المتمثلة في الاتجاهات العقلية والعقلية الموهلة في الدعوة إلى المذهب من أهل الظاهر والباطن. ولا نستطيع أن نسم تلك المدارس بسمة تتعارض مع هذا الحكم؛ ذلك أن الصراع بين الفرق والتيارات في العالم الإسلامي ربما بدا أقوى منه بينها وبين أصحاب الأديان الأخرى في ذلك الوقت؛ " فلم يحدث أن جرد المسلمون سيوفهم ضد أصحاب الأديان الأخرى كي يدخلوهم في الإسلام، على حين امتلأت صفحات تاريخهم، وكذلك سنواته بالصراعات المسلحة بين الفرق والأحزاب والتيارات التي توزعت واستقطبت المسلمين "(١)، على أن ذلك لم يكن في جوهر الأمر إلا تعبيراً عن تيارات ثقافية متعارضة الأصول والمقاصد الاقتصادية.

ولقد كان من المدارس الموجودة آنذاك مدرسة (الكمالية) بدار الخليفة ببغداد (٢)، و(الأتابكية) بالموصل (٣)، و(المجاهدية) و(الغورية) في الشام (٤) و(الصلاحية، والجاروخية، والعمادية، والدماعية) في القدس (٥)، ومدرسة تقي الدين شاهنشاه ابن أيوب، التي يقال لها (منازل العز) (٦) بمصر، والمدرسة (الثقفية) و(المستنصرية) (٧)، و(الحسامية) بالشام (٨)، وقد يصحب افتتاح مدرسة ما إقامة احتفال بتلك المناسبة يُدعى إليها القضاة والعلماء والأعيان (٩).

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص ٨٤.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٧٢.

(٣) نفسه، ص ٢٣.

(٤) نفسه، ص ٧١ الحاشية.

(٥) نفسه، ص ٢٥١ الحاشية.

(٦) نفسه، ص ٢٥١ الحاشية.

(٧) نفسه، ص ٣٥٨.

(٨) نفسه، ص ٣٢٩.

(٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٦.

ولما كانت بعض المدارس تنشأ لغرض خدمة المذهب، كان من تلك المدارس التي عُنيت بالانتصار للمذهب، مدرسة (الحنابلة) في بغداد<sup>(١)</sup>، ومدارس الشافعية بمصر والشام وبغداد وحلب وغيرها، ومدرسة الصندلية والحنفية في نيسابور<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من المدارس الأخرى.

وقد توجد بالمدينة الواحدة أكثر من مدرسة لأكثر من مذهب بما يتبعها من خزائن كتب، إذ كان يؤخذ من أخبار فتنة نيسابور عام ٥٥٦ هـ، أن ثمانى مدارس للحنفية وسبع عشرة مدرسة للشافعية، كانت قد أحرقت بنيسابور نفسها<sup>(٣)</sup>.

وكان غالبية المدرّسين الذين يدرّسون بتلك المدارس ممن كانوا يتمتعون بثقافات عالية وعلوم متعدد ومتخصصة، كما أن تَمَكَّنَ المدرس من أكثر من علم أصبح سمة مميزة لمدرّس ذلك العصر، كمحمد بن واثق بن علي بن الفضل بن هبة الله، قاضي القضاة، ومحبي الدين أبو عبد الله بن فضلان البغدادي الذي كان مدرّساً بالمستنصرية والنظامية، وكان عارفاً بالمذهب والخلاف والأصول والمنطق، ومعروفاً بحسن المناظرة<sup>(٤)</sup>، و"كأبي القاسم بن عبد الرحمن، محمد بن أحمد بن حمدان الطبي المعروف بالصائغ، أحد المعيدین بالنظامية، ودرّس بالثقافية، وكان عارفاً بالمذهب والفرائض والحساب"<sup>(٥)</sup>.

ويتبيّن لمتتبع أحوال تلك المدارس أن وظائف المدرسين ذات مسميات متدرجة وفقاً لطبيعة أعمالهم ومستوى كل منهم ومكانته في تلك المدارس، إذ نجد من بين تلك المسميات: الناظر<sup>(٦)</sup>، والشيخ، والمدرس، والمعيد، كما يُعَيَّن للمدرسة من يقوم على خدمتها من بوابين وفراشين<sup>(٧)</sup>.

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٩٤، ١٣٥.

(٢) نفسه، ص ٦٠.

(٣) نفسه، ج ٩، ص ٧٤.

(٤) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٣٧٨.

(٦) نفسه، ص ٨٠ - ٣٧٨، ٧٢.

(٧) نفسه، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

وكان هناك المدارس التي تأخذ بالنظام الداخلي من حيث إسكان الدارسين وإطعامهم<sup>(١)</sup>، ويعين لهذا النوع من المدارس (الطَّبِيخ) الذي يقوم بتجهيز الطعام<sup>(٢)</sup>. ومن المعروف أن كثيراً من هذه المدارس كانت تنشأ من قبل الخلفاء والسلاطين والوزراء والعلماء والموسرين<sup>(٣)</sup>، ويوقف لها أملاك للإنفاق عليها، وتمكينها من استمرار أداء رسالتها<sup>(٤)</sup>، كما تكرر حدوث دفن الواقفين لبعض تلك المدارس عند موتهم بجانبها<sup>(٥)</sup>.

على أن التعليم في ذلك العصر لم يكن وقفاً على تلك المدارس، بل كان للمسجد رسالته الغنية عن البيان في مجالي التعليم والتثقيف، وكان في بعض المساجد كتب موقوفة<sup>(٦)</sup>، بالإضافة لكونها في نفس الوقت محكمة للتقاضي. وتبعاً لتنوع العلوم تنوعت حلقات الدروس، حتى كان المسجد أهم معهد للثقافة في الإسلام<sup>(٧)</sup>، وكان من تلك العلوم التي نشأت في حلقة المسجد علوم المباحث الكلامية ذاتها<sup>(٨)</sup>.

وإلى جانب المدارس والمساجد كانت هناك مجالس المناظرة التي كانت سبباً من أهم أسباب الرقي العلمي، وحفز العلماء للبحث والنظر، وحملهم على الجد في تصفية المسائل. ومثل هذه المجالس كانت تعقد في قصور الخلفاء بين العلماء في الفقه والنحو والصرف واللغة والمسائل الدينية الأخرى، فترتب على ذلك شحذ عقول المفكرين، على تعدد الدوافع عند المناظر، سواء كانت رغبته منح الخلفاء أو

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص ٣٧.

(٢) نفسه، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) نفسه، ص ٩٣، ٩٤، ١١٠، ٢٢٩، ١٢٥، ٢٣.

(٤) نفسه، ص ١٢٢، ٢٩١.

(٥) نفسه، ص ٢٣، ٧١، ٩٤، ٢٥٠.

(٦) نفسه، ص ٣٧٨.

(٧) نفسه، ص ٢٣، ٥٤.

(٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٥٢.

دفاعاً عن المذهب، أو الخطوة عند العامة، أو وصولاً إلى الحقيقة كما نجد عند الرازي في مناظراته<sup>(١)</sup>.

ولم يكن للتعليم مراحل معينة، وإنما كانت تبتدئ هذه المرحلة بالكتاب أو المعلمين الخاصين، وتنتهي بأن تكون لها حلقة في المسجد<sup>(٢)</sup>، حيث تتعدد الحلقات بتعدد العلوم من فقه وحديث ورواية أخبار أو نحو أو شعر، فالتعلم حر في أن يتجه إلى أي حلقة، وأن يستمع إلى أي شيخ، فإذا أتم على شيخ انتقل إلى علم آخر أو شيخ آخر، بل إنه قد يرغب في أن يتخصص في علم الكلام، فينصحه ناصح أن يكون فقيهاً فيفعل<sup>(٣)</sup>.

على أن منهج التعليم للمتعلم مرتين بالغرض الذي يرمي إليه المتعلم، وهذا أمر طبيعي، فمنهج من أعد نفسه ليكون كاتباً هو بالضرورة غير منهج من أراد أن يكون محدثاً، وكلاهما غير من أراد أن يكون طبيباً أو فيلسوفاً<sup>(٤)</sup>، فكل من هؤلاء يحضر مجلساً خاصاً أو حلقة معينة لاستكمال تخصصه في موضوعه بحسب ما تقتضي ظروف العصر والتقاليد العلمية فيه.

### (ب) حركة التأليف والعناية بالكتب والمكتبات :

ليس من غرضنا هنا حصر المؤلفين ومؤلفاتهم، ومع ذلك فإننا سنلمح إلى بعض من أولئك الذين أسهموا في حمل مشعل المسيرة التعليمية والثقافية في البلاد الإسلامية في ذلك العصر، رغم ما كان ينتاب البلاد إذ ذاك من ظروف صعبة كان لا بد لها أن تترك أثرها السلبي في حياة أبناء الأمة الإسلامية.

فلقد كان من مشاهير المؤلفين في هذا العصر: العماد الكاتب الأصفهاني (م).

(١) ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٤٧.

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٦٧.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ٦٩.

سنة ٥٩٧هـ) والذي كان من مؤلفاته<sup>(١)</sup> «البرق الشامي»<sup>(٢)</sup> في سبع مجلدات، و«الفتح القسي في الفتح القدسي»<sup>(٣)</sup>، و«العقبى والعقبى»<sup>(٤)</sup>، و«خريدة القصر وجريدة العصر»<sup>(٥)</sup>، وكان من مشاهيرهم أيضاً: فخر الدين الرازي، الذي عُرِف من خلال مؤلفاته الشهيرة والتي كان من أهمها وأبرزها تفسيره الكبير، وسيرد ذكرها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، إن شاء الله.

وقد كان من أولئك الأعلام أيضاً السكاكي (م - ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) وقد عُرِف ببراعته في فنون شتى من الفقه وعلم الكلام، واللغة والنحو الأدب، والشعر، وفي المعاني والبيان خاصة، وفي التصنيف<sup>(٦)</sup>. ومن أهم مؤلفاته (مفتاح العلوم) الذي وصفه ابن خلدون بأن السكاكي مَخْضُ زُبدة علم البيان فيه بتهذيب مسائله وترتيب أبوابه<sup>(٧)</sup>.

وقد عُدَّ أبو الفرج بن الجوزي من أكثر الناس تأليفاً في هذا العصر، إذ صَنَف في فنون عديدة منها: "زاد المسير في علم التفسير" في أربعة أجزاء، و"المنتظم في التاريخ"، و"الموضوعات" في أربعة أجزاء، ذكر فيها كل حديث موضوع. وقد قال عنه ابن خلكان: إن كتبه أكثر من أن تعد<sup>(٨)</sup>.

وبخلاف من عُرِفُوا باهتماماتهم الأدبية والثقافية والفكرية، فإنه قد عرف في

(١) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج ٣، ص ٤١٧.

(٢) هو مجموع تاريخ بدأ فيه بذكر نفسه، وصور انتقاله من العراق إلى الشام، وذكر فيه شيئاً عن الفتوحات الإسلامية بالشام ويعد من الكتب الممتعة.

(٣) ضمنه كيفية فتح بيت المقدس.

(٤) أُرْخ في هذا الكتاب للأحداث التي كانت بعد وفاة صلاح الدين إلى ٥٩٢هـ.

(٥) انظر: تاريخ الأدب العربي، للدكتور عمر فروخ، ج ٣، ص ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٦) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٢.

(٧) نفسه، ص ٥٢.

(٨) وفيات الأعيان لابن خلكان، الجزء ٣، ص ١٤٠ - ١٤١؛ وابن الأثير، ج ٩، ص ٢٥٥؛ والشعر العراقي في القرن السادس الهجري.





ابن الخشاب (م - سنة ٥٦٧هـ)، "كان مولعاً بالكتب حتى إنه لم يمت أحد من أهل العلم وأصحاب الحديث إلا وكان يشتري كتبه كلها، بل إنه باع داره ليشتري بثمانها كتباً حينما وجد أن ما معه من نقود لا يكفي"<sup>(١)</sup>، وأن ابن الدهان (م - سنة ٥٦٩هـ) حين غرقت كتبه أشاروا عليه أن يبخرها ويصلح ما يمكن منها، فبخرها باللادن ولازم ذلك إلى أن بخرها بأكثر من ثلاثين رطلاً لادنًا، فطلع ذلك إلى رأسه وعينيه، فأحدث له العمى وكُفَّ بصره، على ما تقول الروايات<sup>(٢)</sup>.

أما الطبيب النصراني، مسيحي بن أبي البقاء (م - سنة ٦٠٨هـ) فقد بلغ حبه للكتب أنه إذا كان إذا وقعت في يده نسخة من كتاب، وخشي المزايدة فيه، يخرمه لينقص قيمته ويبتاعه، واشتهر هذا عنه، "ورموه بقله الدين لأجل ذلك، وبهذه الطريقة استطاع أن يجمع كتباً ليس إلى حصرها سبيل"<sup>(٣)</sup>.

وإلى جانب الاهتمام بالمكتبات الخاصة نجد أن هناك اهتماماً بالغاً أيضاً بالمكتبات العامة، أو ما يمكن أن يسمى بهذا الاسم في ذلك العصر، سواء في خزائن الكتب الملحقة في المدارس أو الربط أو المكتبات العامة. فقد ذُكر أن الخليفة الناصر لدين الله قد أمرَ بعمارة خزانة الكتب بالمدرسة النظامية ببغداد ونقل إليها من الكتب النفيسة ألوفاً لا يوجد مثلها<sup>(٤)</sup>. كما أن الخليفة عندما فرغ من عمارة الرباط الذي تم إنشاؤه عام ٥٨٩هـ، غربي نهر دجلة، نقل إليه كتباً كثيرة من أحسن الكتب<sup>(٥)</sup>.

وكان من مظاهر تلك الحركة الثقافية في ذلك العصر ما كان يتعلق بالكتب من بيعها وشرائها ونسخها وتجليدها، مما كان يشغل حيزاً من حياة الناس الاقتصادية

(١) الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص ٣١ للدكتور مزهر عبد السوداني.

(٢) نفسه، ص ٣١؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٠٢.

(٣) الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص ٣١، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٤) ابن الأثير، ج ٩، ص ٢٢٩.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٢٢٩.

والمعيشية، فقد كان للكتب سوق تباع فيه كما تباع بقية البضائع، ويقع سوق الكتب هذا بباب بدر ببغداد الشرقية كما يقول الصفدي<sup>(١)</sup>.

ولقد عُدَّ من المهتمين بالكتب، أبو المعالي الحضيري (م - سنة ٥٦٠ هـ) الذي اشتهر في بغداد بـ "دلال الكتب" ووصفه ابن خلكان بأنه كانت لديه معارف وله نظم جيد، وكان مطلعاً على أشعار الناس وأحوالهم<sup>(٢)</sup>.

كما اشتهر جماعة بجودة الخط والنسخ، حتى عُرف بعضهم بـ "الناسخ"؛ لأنه كان يعيش من نسخ الكتب، كما هو معروف عن صدقة بن الحسين المتوفى سنة ٥٧٣ هـ، وكما هو معروف عن أبي الحسن بن علي بن عبد الرحيم المعروف بابن العصار اللغوي المتوفى سنة ٥٧٦ هـ، الذي وصفه ابن خلكان بأنه كان من الأدباء المشاهير "كتب بخطه الكثير من كتب الأدب وشعر العرب.. والناس يتنافسون في خطه، ويغالون به"<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت هذه هي حال بعض من اهتموا بالجوانب الثقافية والفكرية في عصر تزاحمت فيه الحروب والفتن، وفي جو مليء بعوامل القلق المختلفة، فإننا يمكن أن نتصور مدى العطاء الفكري الذي يمكن أن يكون فيما لو ساد العصر جو من الاستقرار السياسي، والأمن الاجتماعي.

وفي مناسبة ذكر بعض الجوانب الثقافية للعصر يبرز أمامنا أمر تدعو الضرورة للإشارة إليه أيضاً، وهو دور الحكام من خلفاء ووزراء وغيرهم في دعم الحركة العلمية والثقافية، وتشجيع العلماء والفقهاء في مواطن شتى من البلاد الإسلامية الأمر الذي كان له أثره الإيجابي الذي لا يخفى تجاه دعم العلماء وتطوير العلوم.

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢، ص ١١٩؛ وانظر: الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص ٣٢.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٣٦٦.

(٣) نفسه، ج ٣، ص ٣٣٨؛ وانظر: مزهر عبد السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، ص ٣٢.

فلقد ذكر أن نور الدين محمود زنكي (م - سنة ٥٦٩هـ) بوصفه صاحب أقوى مملكة قامت على أنقاض السلاجقة قد أشيد به، ليس فقط بطلاً من أبطال المسلمين في حروبهم ضد الصليبيين؛ بل لأنه قد استطاع أن يضم إلى سمعته الحربية مكانة مرموقة أخرى بوصفه مصلحاً اجتماعياً كبيراً، وكان من أبرز إصلاحاته في هذا المجال رعايته لشئون العلم، "فلقد أعد مملكته لتواصل حركة النشاط الذي بداه نظام الملك، أو لتتلقى عن العراق وخراسان ما ضعفنا عن حمله بعد انهيار السلاجقة، ومن هنا جاءت أهمية الدور الذي قام به نور الدين، فهو لم يكن راعياً للعلم فقط، وإنما كان مشرفاً على نهضته وحامياً لها حتى أسلمها إلى خلفه صلاح الدين" (١). وكان صلاح الدين الأيوبي الذي تلقى غرس النهضة من سلفه، فسار على سنته في تشجيع العلم والعلماء، ينفق الأموال الطائلة في سبيل العلم، حتى ذكر أنه كان يقول للجنوشاتي، المشرف على إحدى مدارس: زد احتفالاً وتأنقاً وعلينا القيام بمئونة ذلك (٢). ولا غرو أن يشجع صلاح الدين وأسلافه العلم والعلماء، فهم أول من يدرك أن الصراع بين الأمة الإسلامية وأعدائها من مغول وصليبيين إنما هو صراع حضارات ومعارف، بالإضافة إلى معرفتهم ما يعيشه المسلمون أنفسهم داخل البلدان الإسلامية الواسعة الأرجاء حين وجد المسلمون أنفسهم في محيط من المتدينين بكل ديانات السماء والأرض، يخوضون صراعاً فكرياً قاسياً ضد مؤسسات كهنوتية وتيارات لاهوتية ذات تراث عريق في الجدل الفكري والصراعات الدينية، وهي كلها مسلحة بما هو أكثر من (اللاهوت) وعلومه، مسلحة بحكمة القدماء ومنطق أرسطو وفلسفة اليونان (٣).

وفيما يتعلق بالكتب ذاتها، فقد لقيت أيضاً عناية كبرى من قبل بعض الحكام،

(١) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص ٣٥٦.

(٢) نفسه، ص ٣٥٧.

(٣) الدكتور محمد عمارة؛ انظر: العرب والتحدي، ص ٨٧.

وكان للعلماء مكانتهم عند بعض الحكام، يدعونهم مجالسهم ويسمعون منهم، ويتعظون بمواعظهم، وكان من ذلك ما حُكي عن شهاب الدين الغوري صاحب غزنة أنه كان يحضر العلماء بحضرته، فيتكلمون في المسائل الفقهية وغيرها، وكان فخر الدين الرازي يعظ في داره. ويحكي أنه حضر يوماً فوعظ وقال في آخر كلامه: يا سلطان، لا سلطانك يبقى، ولا تلبس الرازي، وأن مردناً إلى الله، فيكي شهاب الدين حتى رحمه الناس لكثرة بكائه<sup>(٤)</sup>.

كما كان الحكام يعتمدون على العلماء بما يوكلونه إليهم من أمور ذات صبغة هامة، واستعمالهم رسلاً للملك الدول الأخرى وحكامها<sup>(٥)</sup>.

تمثل البنية الاجتماعية لأي مجتمع في أي عصر انعكاساً حقيقياً لمقومات حياة الناس من وجوه متعددة؛ منها السياسية والاقتصادية، والثقافية، والمذهبية؛ فالحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأفراد وآثارهم، وإنما هي فضلاً عن ذلك، موجود معنوي مؤلف من الأفكار والآراء، والاعتقادات والعواطف المشتركة<sup>(٦)</sup>.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٦.

(٤) نفسه، ص ٢٧٤.

(۵) نفسه، ص ۲۲۵.

(٦) انظر: الدكتور جميل صليبا، كتاب (علم النفس)، ص ١٠٠.

ومن هنا فلن نستطيع أن نفصل بين سمة الحياة الاجتماعية لهذا العصر، مدار البحث، وبين المقومات التي تعتمد عليها.

وإذا كنّا قد ألمحنا في أول هذا الفصل إلى ما يتعلق بالجانب السياسي وألقناه بما يتعلق بالجانب الثقافي، وهما يمثلان وجهين من وجوه حياة المجتمع في المشرق الإسلامي، فإننا سنقتصر هنا على الإشارة لبعض الصور للجانب الاجتماعي المتعلق بالفكر؛ لتكوين فكرة عامة عن الوضع الاجتماعي السائد وما يدل عليه من مضامين ثقافية وفكرية.

لقد عاش الرازي نفسه في بيئة تموج بعوامل التطاحن الفكري، بل عاش في مدينة الري نفسها التي كانت بالإضافة إلى كونها ذات طبقات اجتماعية ثلاث - تتمثل في رجال الدين والمحاربين والمزارعين -<sup>(١)</sup>، قد توافرت فيها أيضاً أسباب العصبية في مسائل الدين، مما عرّضها للخراب الناتج عن تلك الفتن التي كانت بين الشيعة وأهل السنة عام ٥٨٢هـ<sup>(٢)</sup>، وفي هذه المدينة كانت تتصارع المذاهب الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والشيعة، حين قضى الشافعية والحنفية على الشيعة، الذين كانوا يمثلون نصف سكان المدينة، ثم انتهى الأمر أخيراً إلى انتصار الشافعية على الحنفية<sup>(٣)</sup>.

عانى عصر الرازي بصفة عامة اضطراب الأحوال السياسية سواء ما كان من أثر ضعف الخلافة الذي أدى إلى التناحر الداخلي بين الحكام والسلاطين داخل البلاد الإسلامية ذاتها من أجل السلطة ومد النفوذ، أو ما كان من أمر الحروب الصليبية وتحفز المغول، كما عانى كثيراً من تنافس أصحاب المذاهب والطوائف الكثيرة وتناحرهم. فالناظر إلى تعدد المذاهب إذ ذاك<sup>(٤)</sup> والمطلع على ما ضاق به صدر

(١) دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٣٨٥، مادة (ري).

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١٧٤.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٠، ص ٢٨٩، ٢٩٠، مادة (ري).

(٤) انظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٢، ٨٣.

ولم يكن بمستغرب أن تتعدد الفرق والمذاهب بعد توفر البيئة الملائمة لظهورها، إذ إنه لما انتشر الإسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت العديد من أسباب الخلاف، وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال. وكانت الفلسفة الإغريقية - وهي أشهر الأسلحة التي كان يعتمد عليها بعض أصحاب المذاهب في مواجهة بعضهم البعض - قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية، وترددت أقاويلها ومناقضاتها ما بين مصر وسوريا والعراق، وأطراف البلاد الفارسية، حيث يتصدى للتعليم أطباء النساطرة ومعهم كتب الإغريق في الحكمة والتصوف، والمنطق والجدل، وأشباه هذه الموضوعات، " فلم يبق سبب من الأسباب التي تنشئ الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ للظهور من جميع نواحيه عند قيام الإسلام " (٢).

في مثل تلك الظروف السياسية بالغة السوء التي أشرنا إليها، وفي خضم الصراعات المذهبية الشديدة التي مثلت قضية النقل والعقل فيها إحدى السمات البارزة لعودة التيار الفلسفي في ذلك العصر، عاش الرازي، ولم يكن بمنأى عن أحداث مجتمعه المتلاحقة، فقد مكَّنه انصهاره في مجتمعه، بل مكنته ثقافته الإسلامية، وقدرته الكلامية، وأساليبه الفلسفية، وتنوع معارفه من أن يعيش تلك الظروف بخيرها وشرها، حتى بلغ به الأمر إلى الدخول في مناظرات حادة مع كثير من طوائف عصره؛ كالمعتزلة، والخوارج، والروافض والجبرية والمرجئة، وغيرها. وقد ذكر ابن السبكي هذه الفرق التي ناظرها الرازي من طوائف زمانه، ثم قال فيه: "إنه رد على طوائف المبتدعة وهذا قواعدهم" (٣). ولا غرو، فالمناظرات إنما كانت

(٢) انظر: العقاد (الله) كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص ١٧٣.

(٣) ابن السبكي، الطبقات، ج ٨، ص ٨٢.

سمة لهذا العصر وما سبقه، فقد كانت تعقد أمام الوزراء، والكبراء، ويحضرها كثير من أهل العلم، وبلغ سبيلها أعلى ارتفاعه حتى كانت تعقد في مجالس العزاء<sup>(١)</sup>.

ونتيجة لتعدد المذاهب وتصارع التيارات في عصر الرازي وقعت فتن كثيرة، والتاريخ يؤكد لنا وقوع العديد من الفتن التي اشتعل أوارها في أكثر من مكان وزمان من بلاد المشرق الإسلامي، والتي كان للرازي في إحداها أثره الرئيسي، حتى أدى به الأمر في النهاية إلى أن يتمكن خصومه من إخراجه من فيروزكوه، فكان من ذلك ما أورده ابن الأثير وهو يؤرخ لحوادث سنة ٥٩٥هـ، من أنه قد وقعت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة، وصفها بأنها عمت الرعية والملوك والأمراء، وأن سببها فخر الدين الرازي، وهي فتنة سبقت الإشارة إليها في هذا البحث حين أتهم من خلالها الرازي بأنه إنما تكلم متأثراً بفلسفة اليونان، وبعض غلاة الفلاسفة المسلمين<sup>(٢)</sup>.

ونستطيع أن نتمثل بعض الصور للبيئة الجدلية التي عاش فيها الرازي، وإلى أي مدى تعتمل الاتجاهات الاستدلالية البرهانية في نفوس أبناء العصر الذين اضطروا إلى التسلح بعلم الكلام؛ إما لمقارعة مناوئتهم من أهل المدارس الفكرية، أو لأجل إفحام من قنعوا بتقليد الأثر والخبر، وأنكروا مناهج البحث والنظر، نستطيع أن نتمثل ذلك فيما أفصح عنه الرازي نفسه في خطبة كتبه «المحصل» عندما ذكر أن الباعث لتأليفه هو الاستجابة العلمية لرغبة جماعة من أهل العلم والحكمة، فقال: "التمس مني جمع من أفاضل العلماء، وأفاضل الحكماء أن أُصنّف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنّفت لهم هذا المختصر، وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية،

(١) انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص ٢٨٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٢٤٧.



ويسعدني بالإعانة على الإبانة، إنه خير مُوفقٌ ومعينٌ" (١) كما نستطيع في الوقت نفسه أن نستخلص من هذا تصوراً ينبئنا عن مكانة الرازي في علم الكلام بين علماء عصره، وهي مكانة لا شك أنها أهلتُهُ للدخول في مناظراته الحادة مع خصومه في كثير من المواقف وفي اتجاهه لخوض غمار المناظرات من خلال المناخ الملائم. وقد كان ذلك استجابة للبواعث الفكرية في عصره، بل نستطيع أن نقول: إن تلك الاستجابة من قِبَلِ الرازي يمكن أن تُعد مدعاة لإثراء الحركة الفكرية، وإمدادها بعوامل الإثارة والتجديد، ذلك أن "أَقْتَلَ ما يقتل التفكير مقابلته بالصمت، لأن المعارضة والموافقة كليهما زاد للنماء" (٢)، كما يقول أحد المفكرين المعاصرين.

ويستفاد من الأحداث المتعلقة بالمذاهب أن التعصب المذهبي قد بلغ أوجه في هذا العصر، سواء فيما يختص باتجاهات الحكومات، أو المدارس المنشأة، أو في مواقف الأشخاص أنفسهم من المذاهب، أو ما يتعلق بمواقف كل طائفة من الأخرى، فكان مما يتعلق بدور الحكام في دعم المذاهب، أن الحكومات "إذا كانت قوية وأيدت مذهباً من المذاهب تبعه الناس بالتقليد، وظل سندا إلى أن تدول الدولة" (٣).

فالدولة الأيوبية السُّنية - وعلى رأسها صلاح الدين - قد أطاحت بالدولة الفاطمية الشيعية، وكانت قد تغلغلت بشيعيتها في كل الحياة الاجتماعية المصرية والشامية، فيؤدَّن على المآذن الأذان الشيعي من "حيٍّ على خير العمل" (٤). وكانت العلوم الشرعية تُدرَّسُ عند الفاطميين على مذهب الشيعة، ومن وُجِدَ عنده موطأ الإمام مالك عُذِّبَ (٥). حتى جاء صلاح الدين فأحل المذهب السُّني

(١) الفخر الرازي، انظر: المحصل، ص ١٦.

(٢) الدكتور زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ١٣٦.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٩٧.

(٤) نفسه، ص ٩٧.

(٥) نفسه، ص ٩٧.

محل المذهب الشيعي، ومثل هذا ما حدث في زمن دولة بني بويه الشيعية، التي كانت تتظاهر بشعائر الشيعة جهاراً، وتحتفل بالأعياد الشيعية، وكان من أهم أمرائهم والمعهم عضد الدولة، ومما خدم به التشيع إنشاؤه مشهد علي<sup>(١)</sup>.

وقد أفسحت الدولة البويهية صدرها للاعتزال أيضاً، إذ كان قسم كبير من المعتزلة شيعياً، فابن العميد الذي كان والياً للبويهيين على إقليم الري كان معتزلياً، وابن عباد الذي كان من أعظم وزراء البويهيين كان معتزلياً أيضاً<sup>(٢)</sup>.

هذا بخلاف ما كانت عليه الحال في عهد السلاجقة، الذين هم على المذهب السني، ويعملون على دعمه<sup>(٣)</sup>.

ومما يدل على شدة التنافس واستمراره وممارسته في أكثر من وجه في سبيل محاولة حصول الغلبة والتفوق لمذهب دون آخر: ما صورته بعض المؤرخين لحال بغداد في عهد السلاجقة بأن الأمور كانت "مضطربة أشد الاضطراب بين الطوائف المختلفة من سنة وشيعة، وبين الحنابلة والشافعية، والخليفة العباسي يتلفت حوله، فلا يجد إلا هذه القوة السلجوقية التي برزت على مسرح العالم الإسلامي، والتي تدين بالمذهب السني"<sup>(٤)</sup>.

وحول أثر المذهب السني في نشر الإسلام ودعم أسسه يُقَرَّبُ ابن تيمية إلى الأذهان معني هو في غاية الأهمية في هذا المقام، وهو رَبطُهُ بين قوة السنة وأهلها وقوة الإسلام، وبين ضعف السنة وأهلها وضعف الإسلام، فهو يقول: "ونجد الإسلام والإيمان كلما ظهر وقوي كانت السنة وأهلها أظهر وأقوى، وإن ظهر شيء من الكفر والنفاق ظهرت البدع بحسب ذلك"<sup>(٥)</sup>، وهذا شيء جدير بالاعتبار

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص ٩٧.

(٢) نفسه، ص ٩٧.

(٣) العالم الإسلامي في العصر العباسي، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

(٤) نفسه، ص ٥٨٥.

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٨.

وقوة مذهب أهل السنّة وسلامته أمر تنبه له الرازي أيضاً، وأكده في مواضع كثيرة من تفسيره، مُصِراً على أن نجاة الأمة الإسلامية أمر مرتين بنهج المسلمين شرع رسول الله، "فالوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاءنا به محمد ﷺ" (١)، فكل ما عدا ذلك إفراط أو تفريط، وهما مذمومان (٢)، ولكن المشكلة الحقيقية هي في أن أحداً من المسلمين لا يملك أن يعلن انفصاله عن السنّة، فكل الفرق الإسلامية تدّعي تمسكاً بها على الوجه الذي تتأوله، وهذا هو في واقع الأمر سبب الخلاف بين هذه الفرق الكلامية ذات الاتجاهات المتعارضة.

أما ما يتعلق بموقف الأشخاص أنفسهم تجاه المذاهب، فإن دُعاة مذهب ما، بحكم

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٣٩، ٢٤٠ (أحداث سنة ٥٩٤هـ).

قدراتهم العلمية ومكانتهم الاجتماعية والدينية، وقدراتهم الكلامية، قد يمارسون التأثير على كبار الشخصيات الذين يُعوّل على انتصار المذهب بهم في الوسط الاجتماعي، ولا نعدم في مثل هذه الحالة وجود أناس أمكن إقناعهم بالانصراف عما هم فيه ودخولهم في مذهب آخر، بحكم ذلك التأثير، وكان من ذلك ما يتعلق بالسلطان غياث الدين صاحب غزنة وبعض خراسان، الذي قيل: إنه فارق مذهب الكرامية وصار شافعي المذهب، وأن سبب ذلك ما قام به الشيخ وجيه الدين أبو الفتح محمد بن محمود المروزي، الفقيه الشافعي، عندما أوضح لغياث الدين مذهب الشافعي، وبين له فساد مذهب الكرامية، فصار شافعيًا، وبني المدارس للشافعية<sup>(١)</sup>.

ثم إننا قد نجد من يتقلب بين المذاهب، كأحمد بن معالي بن بركة الحربي، الذي تفقه على شيخ حنبلي، ثم صار بعد ذلك شافعيًا، ثم عاد حنبليًا، الأمر الذي قد يوحي بوجود شيء من الاضطراب تجاه مدى سلامة الاتجاه المذهبي عنده، مما قد يهيئ تلك النفسية المضطربة لتقبل أية بادرة مقنعة.

على أنه إذا كان هناك من لم تتمكن أصول المذهب من نفسيته، فعاش جواً من التردد والقلق المذهبي، فإن هناك أشخاصاً آخرين بلغ بهم رسوخ عقيدتهم تجاه المذهب حداً من الصلابة ليس من السهل زعزعتهم مهما بلغت الإغراءات، فهذا أبو البقاء العكبري، الذي كان حنبلي المذهب، قد جاء إلى جماعة من الشافعية، فقالوا: انتقل إلى مذهبنا ونعطيك تدريس النحو واللغة بالنظامية، فأقسم قائلاً: لو أقمتوني وصببتم علي الذهب حتى أتوا ري ما رجعت عن مذهبي<sup>(٢)</sup>.

وقد يعاب المرء على تغيير مذهبه، وبخاصة إذا اتهم أن وراء تغييره للمذهب مكاسب دنيوية، من ذلك انتقال أبي بكر المبارك بن المبارك الملقب بالوجيه النحوي (م. سنة ٦١٢هـ) حين كان حنبليًا، فانتقل حنفيًا، ثم صار شافعيًا، ليتولى

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (أحداث سنة ٥٤٩هـ).

(٢) انظر: الشعر العراقي في القرن السادس الهجري للأستاذ مزهر عبد السوداني، ص ٣٦.

تدريس النحو في المدرسة النظامية، حين قال عنه الشيخ أبو البركات محمد بن أحمد بن سعيد التكريتي (م - سنة ٥٩٩هـ) وكان أديباً شاعراً<sup>(١)</sup>:

أَلَا مُبْلَغًا عَنِّي الرَّجِيهَ رِسَالَةً  
 وَإِنْ كَانَ لَا تُجْدِي لَدَيْهِ الرِّسَالُ  
 تَمَذَّهَبَتْ لِلنَّعْمَانِ بَعْدَ ابْنِ حَنْبَلٍ  
 وَذَلِكَ لَمَّا أَعْوَزَتْكَ الْمَاكِيلُ  
 فَمَا اخْتَرْتَ قَوْلَ الشَّافِعِيِّ دِيَانَةً  
 وَلَكِنَّمَا تَهْوَى الَّذِي هُوَ حَاصِلٌ  
 وَعَمَّا قَلِيلٍ أَنْتَ لَا شَكَّ صَائِرٌ  
 إِلَى مَالِكٍ فَانْظُرْ إِلَى مَا أَنْتَ قَائِلٌ

وأما ما كان من أمر الخلافات المذهبية بعامة، فإن أمرها لم يتوقف عند حد المناظرات الكلامية والمناقشات الفكرية، بل قد يتعداه أحياناً إلى تفجر الفتن التي تتجلى فيها وجوه الصراعات المختلفة من اقتتال وإحراق كتب وتدمير جوامع وإلحاق الأذى بالآخرين، مما يفوق الحصر. وتتعدد الدلائل القوية على حدة النزاع بين المذاهب، كما هي الحال في فتنة أصفهان سنة ٥٨٢هـ، بين الشافعية والحنفية، وما جرى فيها من الحروب والقتل والإحراق والنهب بما وصفه ابن الأثير بأنه: "يجل عن الوصف"<sup>(٢)</sup>، وكما هي الحال أيضاً في أمر الفتنة في مدينة الري، بين السنة والشيعة<sup>(٣)</sup>، والتي أدت إلى تفرق أهلها، وقتل بعضهم وخراب المدينة وغيرها من البلاد<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٦.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١٧٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

وإلى جانب ما يتحمله أقطاب مذهب ما مِن يتزعمون أمر بيان ما يقوم عليه المذهب من اعتقادهم، داخل صفوف أصحاب المذهب أنفسهم - لتعميق فهمهم، وترسيخ اعتقادهم - نُجدهم يجاهدون من أجل نصرة المذهب، وقد يبذلون جهوداً أخرى مضيئة للنيل من المذاهب والطوائف الأخرى، الأمر الذي قد يعرضهم للأذى، خصوصاً عندما تَجِدُ تلك الطوائف في ذلك الداعية المناوئ لها خطراً يهدد مذهبها. وكان من ذلك ما هو معروف عن موقف الفخر الرازي نفسه من الطوائف المتعددة التي ناظرها بكل ما أوتي من قوة البيان، وسعة الفهم، وعلى الأخص ما كان من موقفه من الكرامية، الذين قيل: إنه كثير الازدراء بهم<sup>(١)</sup>، حتى اتُّهِمُوا بأنهم وضعوا عليه من سقاه السم فمات<sup>(٢)</sup>، وذلك لما كان يُعرف من حدة النزاع المذهبي بينهما، الأمر الذي دعا بعض الباحثين إلى القول بأنه: "إذا ثبت هذا - يعني موت الرازي مسموماً - يكون الإمام الرازي قد ذهب ضحية جهاد في سبيل الحق، وأن خصومه، وقد عجزوا عن مقارعته بالحجة والبرهان - نجحوا في التخلص منه ومما كان يُنزلُ بهم من صنوف الهزائم"<sup>(٣)</sup>.

وينقل لنا الرازي صورة أخرى من صور الاهتمامات، بل التناقضات الفكرية في عصره، مشيراً إلى تيارين متناقضين؛ أحدهما: يمثل النقليين الذين وصفهم بأنهم: "يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير، ويُحرّمون مفارقتهم في النقيير والقطمير"<sup>(٤)</sup>، وثانيهما: يمثل العقليين الذين آثروا التمسك بالأدلة والبراهين، حين "نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين"<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٦.

(٢) نفسه.

(٣) الدكتور عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٣٥.

(٤) الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤.

(٥) نفسه.

ولعل الأمر هنا يقتضي إنصاف هذا العصر الذي وصفناه بصفات عدة من المشادة الفكرية العنيفة بين التيارات النقلية والعقلية، ومن الفتن المتلاحقة والصراعات العقلية بين أصحاب المذاهب، ولعل من إنصافه، أن نقول هنا بعدم تميزه بتلك الظواهر عن غيره مما قَبْلَه وما بعده من العصور، وإن كانت تلك الظواهر تتفاوت قوةً وضعفاً وظهوراً ومواراةً باختلاف الزمان والمكان. فإذا كان التاريخ يؤكد لنا وجود أنماط من هذا الصراع في العصور الإسلامية السابقة لعصر الرازي<sup>(٦)</sup>، وعرفنا من أمر عصر الرازي ما عرفناه، فإننا لا نعدم وجود الصراع بين التيارين العقلي والنقلي في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر أيضاً، كما لا نعدم من يصرحون برأيهم، تملؤهم الثقة في أنفسهم رغم اللائمين، فهذا طه حسين يقدم

- ۱۲۱ -

كتابه "على هامش السيرة" بقوله: "أنا أعلم أن أقواماً سيضيعون بهذا الكتاب لأنهم محدثون، يكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه، وهم لذلك يضيعون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها، وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل". وهذا واضح وصريح من رجل بدأ حياته العلمية بالدعوة إلى الشك المنهجي على أسس المنطق الديكارتي المعروف، ولكنه لم يلبث أن قرر للعقل حدوداً معينة.

وهنا قد نجد تقارباً واضحاً بين ما يذهب إليه طه حسين في نظريته لحدود العقل، وما يذهب إليه فخر الدين الرازي حين يرى أن الأسلم هو عدم الإيغال في الاعتماد على العقل<sup>(١)</sup> على بعد ما بينهما من الزمن والفكرة والغاية، وأنه لا بد من تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى كما يدعو لذلك القرآن الكريم؛ لأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية<sup>(٢)</sup>.

(١) المباحث المشرقية ج ١، ص ٤.

(٢) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٩١.



- ۱۲۲ -

ذلك قول ابن خلكان إنه: "فقيه شافعي، فريد عصره ونسيج وحده، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم، جَمَعَ فيه كل غريب وغريبة" (١).

وقال عنه ابن الساعي: "سارت تصانيفه في الأقطار واشتغل بها علماء الأمصار، فتح الله عليه من العلوم ما فاق به أهل زمانه، وفُضِّلَ به أضرابه وأمثاله، وانتشر ذكره وعلا صيته، وعَظُمَ قَدْرُهُ، ونفق على الملوك" (٢).

ويقول السبكي: "واشتهرت مصنفاته في الآفاق، وأقبل الناس على الاشتغال بها، ورفضوا كتب المتقدمين" (٣).

ويقول القفطي: "كان من أفاضل أهل زمانه، بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول، والكلام، والحكمة، ورد على أبي علي بن سينا، واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن بخراسان، وسارت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء" (٤).

وأما ذلك التراث الفكري العظيم الذي خلفه الرازي، فَقَدَرَهُ مؤرخو الثقافة خير تقدير. يتساءل بعض الباحثين كيف اتسعت حياة الرازي للقيام بكل هذه الأعمال، ولكن هذا التساؤل لا يلبث أن يتلاشى أمام ما سبق أن صرح به الرازي حين قال: "والله إنني أتأسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز" (٥).

ويخرج الباحثون من هذا إلى القول بأنه لا تفسير لقول الرازي هذا إلا بأن حياته - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - قد تقضت في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم (٦).

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٢) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٣١ نقلاً عن الجامع المختصر.

(٣) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٦.

(٤) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٩١.

(٥) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٢١.

(٦) نفسه، ص ٢١.

وقد وقف الباحثون مواقف شتى بين مَادَحٍ وقَادِحٍ تجاه كثير من أوجه تراث الرازي ممثلاً في مؤلفاته، فقد وصف الصفدي المنهج الذي سار عليه الرازي في كتاباته ومؤلفاته بأنه أتى في كتبه: "بما لم يُسَبَقْ إليه؛ لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فروع له بها علاقة، فانضبطت له القواعد، وانحصرت معه المسائل" (٢). وإذا كان هذا وصف الصفدي لمنهج الرازي في مؤلفاته، فإن هناك من يقول إن: "هذا المنهج لا يخلو من عيب الإطناب الشديد، وإغراق القارئ في لجة المسائل المتشابكة، فيختلط عليه الأمر" (٣).

(١) انظر: التفسير الكبير، ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٤٩.

(٣) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٢٢.

كلما عجزت عن متابعة الرازي في بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالي في هذه المسائل نفسها التي تعقدت أمامي عند الرازي".

ويضيف الدكتور فتح الله خليف قائلاً: "ذلك في رأيي أهم ما يميز كتابة الغزالي عن الرازي، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة، وشخصية الغزالي السمحة المتواضعة، أما عند الرازي فنجد الإطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازي الحادة المتحدية دائماً"<sup>(١)</sup>.

وما نوه له الدكتور فتح الله خليف حول صعوبة كتابة الرازي وفهمه في بعض المسائل إنما يتفق في واقع الأمر مع طبيعة أسلوب الرازي المتشابك المعقد التركيب والبناء، ولكن الرازي نفسه في مقدمة كتابه «المباحث المشرقية» ينوه بمنهجه في "تأويل منهجهم" أي المتقدمين - أو تلخيص مُفصلهم في ذلك الكتاب، فيقول: "ولا يعترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء، حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتلديد"<sup>(٢)</sup>، فلعل هذا التعقيد في أسلوب العرض الذي اعترض عليه الدكتور خليف مرده إلى تشعب الآراء والمعتقدات فيما عرض له الرازي، بحيث يمكن أن نقول في إجمال: إن الرازي قد واجه تراثاً أكثر تشعباً، وعني بمواقف أكثر توسعاً مما عني ابن سينا من جهة أو الغزالي من جهة أخرى، فالرازي يتناول تراثاً متعدد الزوايا والجوانب والرؤية، ويريد أن يلخص ذلك في أسلوب منطقي دقيق، فلعل هذا هو منشأ الصعوبة الأسلوبية فيه.

وكما عيب على الرازي إطنابه الشديد المؤدي إلى اختلاط الأمر على القارئ، فقد عيب عليه أيضاً اختصاره المخل، وفقاً لما أشار إليه نصير الدين الطوسي (م - سنة ٦٧٢هـ - ١٢٧٤م)، الذي لخص كتاب «المحصل» للرازي حين ذكر في مقدمته لتلخيص ذلك الكتاب أن: "اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى

(١) الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٢٢.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥.

وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُولَ عُمْرِنَا

- ۱۲۷ -

احتوت العديد من الفنون، مما مكّنه من خوض معترك الحياة الفكرية، واضطر بالتالي إلى أن تخرج بعض تأليفه أصداً لعوامل النزاع، فجاءت على شكل محاجات كلامية لهذه النزاعات، كما هو موقفه في «تفسيره الكبير» من بعض الفرق والمفسرين؛ كقوله: " (فإن قالوا... قلنا) وقوله: ( واحتج أصحابنا...) وقوله: ( وقال الخصم...) "، وكما بينه من خلال عناوين كتبه «البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان» و «إبطال القياس» و «الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية».

وكما خاض الرازي في بعض كتبه في علوم الجدل والعقليات، فقد جاءت بعض كتبه الأخرى تأكيداً لمعارف العصر وعلومه البحتة، كما في كتاب «فضائل الصباحابة» و «الهندسة» و «الطب والفراصة».

كما أن الرازي وهو يؤلف كتبه إنما يسعى إلى غاية، وكثيراً ما يُعرب في مقدمة بعض كتبه أو في متونها عن الغاية أو الدافع الذي دعاه إلى تصنيف مؤلفه، فقد أعرب من خلال عمله التفسيري للقرآن الكريم في أكثر من موضع عن حسن مقصده، وسلامة غايته، والتماسه لرضا الله عن عمله، وانبرائه للدفاع عن كتاب الله العظيم، ومن ذلك قوله في خاتمة تفسيره لسورة البقرة: " وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلهي وسيدي، كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك، فإن أصبت فبتوفيقك أصبت، فاقبله من هذا المكدي بفضلك؛ وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك، يا من لا يبرمه إلحاح الملحين، ولا يشغله سؤال السائلين" (١).

وحول وضوح هدف الرازي من تفسيره الكبير يقرر أحد الباحثين أن مثل هذا العقل المستنير الذي يعد خير ممثل لثقافة عصره، وصراعات الفكر في زمانه لا بد أنه كان يقصد هدفاً معيناً في تقديم تفسيره الضخم إلى العالم الإسلامي؛ إذ إن الباحث لا يتوقع من مثل الرازي أن يرضى لنفسه بترديد ما في التفاسير ونقل

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٥١.

كذلك عبّر الرازي عن غرضه من تأليف كتاب "المباحث الشرقية" الذي وصفه باهتمامه على أشرف العلوم الحكيمة، وأرفع المباحث الحقيقية، فقال: "أردنا أن نخدم به خزانة كتب أفضل العالم حسباً ونسباً وموروثاً ومكتسباً، وهو مولانا الصاحب الصدر الأجل الكبير النعم، الأستاذ قوام الدولة والدين، صدر الإسلام والمسلمين، ملك الوزراء شرقاً وغرباً، أبو المعالي سهيل بن العزيز المستوفي، الذي خصه الله بأفضل ما تناله القوى البشرية، وأكمل ما تصل إليه القوى النفسانية" (٢).

ومن ذلك أيضاً إبانته عن سبب تأليف كتابه «المحصل» حينما قال: " التمس مني جمع من أفاضل العلماء، وأمائل الحكماء أن أُصنّف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد... " (٣).

ولم يستطع الرازي أن يخفي روح التحدي وغلبتها على طبعه، وإعجابه وافتخاره بنفسه تعبيراً عن قدرته في الإبانة، وتمكُّنه من الإحاطة بما لم يستطع الآخرون الإحاطة به، فكان من ذلك ما نوّه عنه في تقديمه لتفسير سورة الفاتحة حين قال: "واعلم أنه مرّ على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يُستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحسّاد، وقوم من أهل الجهل والغي والضلال، وحملوا ذلك على ما ألقوه من أنفسهم من المتعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمعاني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدّمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول" (٤).

(١) الدكتور محمد عبد الحميد، مقدمة كتاب «الرازي مفسراً»، ص ٥.

(٢) الرازي، المباحث الشرقية، ج ١، ص ٥.

(٣) الرازي، المحصل، ص ١٥.

(٤) التفسير الكبير، ج ١، ص ٣.

## مؤلفاته:

للرازي مؤلفات كثيرة نقلية وعقلية تعود شهرتها إلى كثرتها، وتنوع فنونها وأهمية العديد منها، ذكر منها ابن السبكي ثلاثة وعشرين مؤلفاً<sup>(١)</sup>، وذكر منها ابن خلكان ثلاثين مؤلفاً<sup>(٢)</sup>، وذكر منها القفطي سبعين مؤلفاً<sup>(٣)</sup>، وذكر منها الصفدي تسعة وستين مؤلفاً<sup>(٤)</sup> وقال ابن كثير عن الرازي: إنه "أحد فقهاء الشافعية المشاهير بالتصانيف الكبار والصغار، له نحو من مائتي مصنف". وقد ذكر منها سبعة فقط<sup>(٥)</sup>.

ولما كان أمر صحة نسبة الكتب المنسوبة إلى الرازي على وجهين: أحدهما مقطوع بصحة نسبتها إليه، والثاني مشكوك في صحة نسبتها إليه، فإننا نستعرض مؤلفاته وفقاً لذلك، على أننا سنعمل على توزيع تلك المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها إليه بحسب المضامين النقلية أو العقلية أو بحسب ما يميزها بخلاف ذلك. أولاً: الكتب الثابت نسبتها إلى الرازي<sup>(٦)</sup>:

(أ) كتب تقوم مضامينها على مبدأ الأخذ باتجاهي النقل والعقل:

(١) التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب) والذي قيل عنه: "إنه لو لم يخلف الرازي من الأثر سواه لكفاه فخراً ومجداً علمياً"<sup>(٧)</sup>.

وهو محور بحثنا وموضوعه، والذي سنطبق من خلاله محاولة إبراز معالم

(١) السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٧.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٣) انظر: القفطي، إخبار الحكماء، ص ١٩١، ١٩٢.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، من صفحة ٢٥٤ - ٢٥٦.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٥٥.

(٦) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٣٨؛ وانظر: فخر الدين الرازي للدكتور

فتح الله خليف، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٧) انظر: عبد العزيز المجدوب، الرازي من خلال تفسيره، ص ٤٢.



اتجاهات الرازي العقلية والعقلية بشكل مفصل في البابين الثاني والثالث من هذا البحث إن شاء الله. وقد طبع هذا التفسير عدة طبعات<sup>(١)</sup>، واختصر «التفسير الكبير» القاضي المالكي الإسكندري، وسمى مختصره «تنوير التفسير مختصر التفسير الكبير»<sup>(٢)</sup>.

ثم اختصره برهان الدين محمد بن محمد النسفي المتوفي سنة ٦٨٧هـ وسماه «الواضح». ولخصه أيضاً محمد بن القاضي أيا ثلوع، وألحق به بعضاً من الفوائد وبعض تصرفات من عنده<sup>(٣)</sup>.

(٢) كتاب: أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

(٣) تفسير سورة الإخلاص.

(٤) تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقل.

(١) طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها:

طبعة بولاق: ١٢٧٩هـ - ١٢٨٩م في ستة أجزاء.

طبعة العميرة: ١٣١٠هـ - ١٨٩٢م في ثمانية أجزاء.

أعيدت الطبعة سنة: ١٣٢٤هـ - ١٣٢٧هـ.

الطبعة الحسينية: ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م في ثمانية أجزاء.

طبعة استنبول: ١٣٠٧هـ - ١٨٨٩م في ثمانية أجزاء.

طبعة المطبعة المصرية بالقاهرة: ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م في (٣٢) جزءاً، وعن هذا أخذت طبعة

مصورة، الطبعة المصرية البهية: نشر دار الكتب العلمية بطهران، وهي ما سيقوم عليه بحثنا؛

وانظر الرازي من خلال تفسيره لعبد العزيز مجدوب، ص ٤.

قيل: إنه طبع في عشره مجلدات، وفي اثني عشر مجلداً، وطبع في ستة وعشرين مجلداً؛

انظر: عبد الرحيم الطحان، مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، صفحة ٢٠، رسالة ماجستير؛ ثم

انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٢) القاضي المالكي الإسكندري (م. سنة ١٣٠٧هـ) مخطوطة هذا المختصر في خمسة مجلدات

بالمكتبة الأهلية بباريس؛ وانظر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم لجولد تسيهر،

ص ١٢٣.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٧٥٦.

- ( ٥ ) تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم .
- ( ٦ ) رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم .
- ( ب ) كتب عقلية :
- أ- في علم الكلام :
- ( ١ ) أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر .
- ( ٢ ) الأربعون في أصول الدين .
- ( ٣ ) إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار .
- ( ٤ ) أساس التقديس .
- ( ٥ ) الإشارة في علم الكلام .
- ( ٦ ) البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان .
- ( ٧ ) تحصيل الحق .
- ( ٨ ) الجبر والقدر .
- ( ٩ ) الجوهر الفرد .
- ( ١٠ ) حدوث العالم .
- ( ١١ ) الخلق والبعث .
- ( ١٢ ) الخمسون في أصول الدين .
- ( ١٣ ) الزبدة في علم الكلام .
- ( ١٤ ) شرح أسماء الله الحسنى ، أو لوامع البيانات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات .
- ( ١٥ ) عصمة الأنبياء .
- ( ١٦ ) الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية .
- ( ١٧ ) المباحث العِمادية في المطالب المَعادية .
- ( ١٨ ) المحصول في علم الكلام .
- ( ١٩ ) رسالة المَعاد .

- ( ٢٠ ) المعالم في أصول الدين .
- ( ٢١ ) رسالة في النبوات .
- ( ٢٢ ) نهاية العقول في دراية الأصول .
- ب- في المنطق والفلسفة :
- ( ١ ) الآيات البينات في المنطق ( صغير وكبير ) .
- ( ٢ ) أجوبة مسائل المسعودي .
- ( ٣ ) الأخلاق .
- ( ٤ ) أقسام اللذات .
- ( ٥ ) تعجيز الفلاسفة .
- ( ٦ ) رسالة في زيارة القبور .
- ( ٧ ) شرح الإشارات والتنبيهات .
- ( ٨ ) شرح عيون الحكمة لابن سينا .
- ( ٩ ) لباب الإشارات .
- ( ١٠ ) المباحث المشرقية .
- ( ١١ ) مباحث الوجود والعدم .
- ( ١٢ ) الملخص في الحكمة والمنطق .
- ( ١٣ ) المنطق الكبير .
- ( ١٤ ) في النفس والروح .
- ( ١٥ ) الهدى في الفلسفة<sup>(١)</sup> .

( ١ ) نَوَّه الرازي في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » عن ثمانية من هذه المصنفات التي ذكرناها له في بابي علم الكلام والمنطق بأنه قد صنفها للرد على الفلاسفة، والكتب الثمانية التي ضمَّها الرد عليهم هي : « نهاية العقول، والمباحث المشرقية، وكتاب الملخص، وكتاب شرح الإشارات، وكتاب جوابات المسائل البخارية، وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية، وكتاب إرشاد النظَّار إلى لطائف الأسرار » .

### ج- في الجدل والخلافيات :

( ١ ) الجدل .

( ٢ ) شفاء العي والخلاف .

( ٣ ) الطريقة العلائية في الخلاف .

( ٤ ) في الخلاف والجدل .

### د- في الفقه والأصول :

( ١ ) إبطال القياس .

( ٢ ) إحكام الأحكام .

( ٣ ) البراهين البهائية .

( ٤ ) شرح الوجيز للغزالي<sup>(١)</sup> .

( ٥ ) المحصول في علم أصول الفقه<sup>(٢)</sup> .

( ٦ ) المعالم في أصول الفقه .

( ١ ) أورد المؤرخون أن الرازي كتب في الفقه شرحاً على هذا الكتاب؛ انظر: طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٧؛ وانظر: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٩ . كما ذكر الدكتور فتح الله خليف: أن هذا الشرح قد فُقد، وأنه لم يعد بين أيدينا من كتابات الرازي في الفقه إلا ما جاء في تفسير آيات الأحكام التي تتعلق بمسائل الفقه، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى حول موضوع البيع<sup>٣</sup>؛ انظر: فخر الدين الرازي: فتح الله خليف، ص ١٥ .

( ٢ ) وتكلم ابن خلدون عن الرازي وكتابه «المحصول في الفقه» فقال: وأما كتاب المحصول، فاختصره تلميذه الإمام: سراج الدين الأرموي في كتاب «التحصيل»، وتاج الدين الأرموي في كتاب «الحاصل»، واقتطف شهاب الدين القرافي منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه «التنقيحات»، وكذلك فعل البيضاوي في كتاب «المنهاج»؛ انظر: ذلك في مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٥ .

وقد أشاد أبو حيان كثيراً بكتاب «المحصول»، وعده من بين الكتب التي مُزجت بأشياء من حجج العقول، كما وصفه بأنه من أجمع ما في فن معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه ذلك .

وذكر أبو حيان من الذين اختصروا كتاب «المحصول» للرازي: الشيخ علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري، المعروف بابن بنت العراقي، والشيخ علاء الدين بن محمد بن =

( ٧ ) منتخب المحصول في أصول الفقه .

( ٨ ) البدائية والبهائية في المباحث القياسية .

هـ- علم الكلام والفلسفة :

( ١ ) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين<sup>(١)</sup> .

( حـ ) كتب نقلية :

أ- في آداب اللغة العربية وعلومها :

( ١ ) شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري .

( ٢ ) شرح نهج البلاغة .

( ٣ ) المحرر في حقائق أو دقائق النحو .

( ٤ ) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز .

ب- في التاريخ :

( ١ ) فضائل الصحابة ( أو الصحابة الراشدين ) .

( ٢ ) مناقب الإمام الشافعي .

= عبد الرحمن بن خطاب الباجي، ومن شرحوه: الشيخ شمس الدين محمد بن محمود

الأصبهاني، انظر البحر المحيط، ج ١، ص ٧ .

وقال صاحب كشف الظنون: "إن استمداد «المحصل» من كتابين لا يخرج عنهما غالباً، وهما:

«المستصفى» للغزالي، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري، حتى رأيت ينقل منهما الصفحة أو

قريباً منها بلفظها"؛ انظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، المجلد الثاني، ص ١٦٦ .

( ١ ) قال الصفدي: رأيت بعضهم قد كتب على " كتاب المحصل " الذي للإمام فخر الدين الرازي

ببيتين وهما:

مِنْ بَعْدِ تَحْصِيلِهِ أَصْلُ بِلَا دِينِ

فِيهِ فَأَكْثَرُهُ وَحْيُ الشَّيَاطِينِ

مُحْصَلٌ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ حَاصِلُهُ

بَحْرُ الضَّلَالَاتِ وَالشَّكِّ الْمُبِينِ وَمَا

فكُتِبَتْ تَحْتَهُمَا مِنْ نَظْمِي :

وَنُورُهَا قَدْ تَجَلَّى بِالْبَرَاهِينِ

حَقَّقَتْ لَمْ تَلَقْ أَمْرًا غَيْرَ مَظْنُونِ

بَدَعَ إِذَا قُلْتَ ذَا وَحْيِ الشَّيَاطِينِ

عَجَزَتْ عَنْ فَهْمِ مَا صَحَّتْ مَسَائِلُهُ

فَمِلْتُ عَجْزًا إِلَى التَّقْلِيدِ وَهُوَ مَتَى

وَالنَّاسُ أَعْدَاءُ مَا لَمْ يَعْرِفُوهُ فَلَا

## ج- في الرياضة والفلك :

- ( ١ ) الهندسة .
- ( ٢ ) رسالة في علم الهيئة .
- ( ٣ ) الطب والفراصة .
- ( ٤ ) الأشربة .
- ( ٥ ) التشريح من الرأس إلى الحلق .
- ( ٦ ) شرح القانون لابن سينا .
- ( ٧ ) الطب الكبير ، أو الجامع الكبير .
- ( ٨ ) رسالة في علوم الفراسة .

## د- في السحر والرمل والتنجيم .

- ( ١ ) الأحكام العلائية في الأعلام السماوية .
- ( ٢ ) السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم<sup>(١)</sup> .

( ١ ) فيما يختص بمضمون هذا الكتاب ومدى صحة نسبته إلى الرازي ، هناك أكثر من قول ؛ ففي حين يقول الذهبي في كتابه «الميزان» : وله ( أي الرازي ) كتاب « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » سحر صريح ، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى " ، انظر : ميزان الاعتدال للذهبي القسم الثالث ، ص ٣٤٠ . على حين هذا نجد السبكي يتهم الذهبي بالتعصب على الرازي . ويرد عليه فيقول : "إن هذا الكتاب - مختلق عليه" ، ويتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر ، فليتأمله من يحسن السحر . انظر : طبقات الشافعية ، لابن السبكي ، ج ٨ ، ص ٨٨ . ويشكك ابن العماد في «شذرات الذهب» في نسبة هذا الكتاب إلى الرازي ، حين يقول : "ومن تصانيفه - على ما قيل - كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقده ، ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته " ؛ انظر : شذرات الذهب ، ج ٥ ، ص ٢١ ، ٢٢ .

وقال حاجي خليفة عن هذا الكتاب : قيل إنه مختلق عليه ، فلم يصح أنه له . وقد رأيت في كتاب أنه للحوالي أبي الحسن علي بن حمد المغربي . . والله سبحانه وتعالى أعلم . انظر كشف الظنون - مجلد ٢ ، ص ٩٨٩ . ومن خلال تناول ابن خلدون لعلوم السحر والطلسمات في مقدمته نجد أنه ذكر عدداً من الكتب المؤلفة في هذه العلوم ، وقال : "وذكر لنا أن الإمام الفخر ابن الخطيب وضع كتاباً في ذلك وسماه بالسر المكتوم ، وأنه بالمشرق يتداوله أهله ، ونحن لم=

( ٣ ) منتخب درج ( دنكالوشا ) ، ( أي كتاب الجليل ) .

هـ- فيما وصف بكتب عامة أو دوائر معارف :

( ١ ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون .

( ٢ ) جامع العلوم .

( ٣ ) حدائق الأنوار .

( ٤ ) الرياض المونقة في الملل والنحل .

( ٥ ) اللطائف الغيائية .

( ٦ ) الوصية .

و- وما نسب إليه من كتب مجهولة المواضيع<sup>(١)</sup> :

( ١ ) تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

( ٢ ) جوابات الغيلاني .

( ٣ ) الرعاية .

( ٤ ) رسالة في السؤال .

( ٥ ) الرسالة الصحابية .

( ٦ ) الرسالة المجدية .

( ٧ ) نفثة المصدور .

= نقف عليه، والإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن، ولعل الأمر بخلاف ذلك. انظر المقدمة ص ٥٠٠ .

ونقول: إن قول ابن خلدون هذا وما سبقه مما يضعف من أمر نسبة هذا الكتاب إل الرازي لاعتبارات أربعة، أحدها: ما يتناقله المؤرخون من احتمال اختلاق نسبته إلى الرازي، وثانيها: ما يستفاد من قول ابن خلدون بأن الرازي لم يكن من أئمة علوم السحر. وثالثها: ما يلمس من التعارض بين تأليف الرازي في علوم السحر، وبين عقيدته الإسلامية الصادقة التي قادته لبيان سبيل المعرفة من خلال مؤلفاته العديدة، ومن أهمها تفسيره الكبير، ورابعها: أننا نرى الرازي مع موافقته رأي المحققين الذين قالوا: "إن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور"، فقد أورد ما روي عن رسول الله ﷺ من أنه قال: "من أتى كاهناً أو عرافاً فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد"، انظر: التفسير الكبير، للفخر الرازي، ج ٣، ص ٢١٤ .

( ١ ) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٤١ .

ثانياً: الكتب المنسوبة إلى الرازي وهي مشكوك في صحة نسبتها إليه:

(أ) في علوم القرآن:

( ١ ) أسئلة القرآن .

( ٢ ) البرهان في قراءة القرآن .

( ٣ ) التفسير الواضح .

( ٤ ) التفسير الوسط .

( ٥ ) رسالة في معاني المتشابهات .

(ب) في علم الكلام:

( ١ ) أنوار القوامية في الأسرار الكلامية .

( ٢ ) رسالة في التوجيه أو كلمة في التوحيد .

( ٣ ) الجمل في الكلام .

( ٤ ) سراج القلوب .

( ٥ ) شرح أبيات الشافعي في القضاء والقدر .

( ٦ ) شرح الإرشاد .

( ٧ ) رسالة في شرح البراهين القائمة على إبطال التسلسل .

( ٨ ) كتاب في العلوم .

( ٩ ) مختصر في علم أصول الدين .

( ١٠ ) الملخص في أصول الدين .

( ١١ ) رسالة في نفى الحيز والجهة .

(ج) في الفلسفة والمنطق:

( ١ ) رسالة في حكمة الموت .

( ٢ ) رسالة در بيان موت ( بالفارسية ) .

( ٣ ) در حقيقتي مرك وأحوال روح ( بالفارسية ) .



- ( ٤ ) سرور المستجلي لجزء وجوده الكلي .  
( ٥ ) شرح الشفاء ( لابن سينا ) .  
( ٦ ) شرح النجاة ( لابن سينا ) .  
( ٧ ) المختصر في المنطق .  
( ٨ ) رسالة في المنطق .  
( د ) في التصوف :  
( ١ ) أنس الحاضر وزاد المسافر .  
( ٢ ) رسالة فخر الدين الرازي في جواب السؤال عن دلالة كلمة الحلاج ( أنا الحق ) .  
( ٣ ) زاد المعاد في التصوف .  
( ٤ ) رسالة في شرح الرباعيات في إثبات وحدة الوجود .  
( ٥ ) مختار التجهيز .  
( هـ ) في الجدل :  
( ١ ) رد الجدل .  
( ٢ ) عشرة آلاف نكتة في الجدل .  
( و ) في الفقه :  
( ١ ) أصول الفقه .  
( ز ) في آداب اللغة العربية وعلومها :  
( ١ ) دراية الإعجاز .  
( ٢ ) شرح ديوان المتنبي .  
( ٣ ) شرح المفصل للزمخشري .  
( ٤ ) مؤاخذات على النحاة .  
( ٥ ) مختصر الإيجاز والإعجاز .  
( ٦ ) المنتخبات من كلام ظهر الدين محمد الغيايبي ، والإمام فخر الدين الرازي ،  
والمولى كانى ، وغيرهم من شعراء الروم .

(ح) في التاريخ والسيرة:

( ١ ) بحر الأنساب .

( ٢ ) ذيل المشيخة الفخرية .

( ٣ ) المسلك العبيق في صفة يوسف الصديق .

( ٤ ) المشيخة الفخرية في ذكر مشايخه .

(ط) في الرياضة:

( ١ ) مصادرات إقليدس .

(ي) في الطبعة والطب:

( ١ ) حفظ البدن .

( ٢ ) الروض الأريض في علاج المريض .

( ٣ ) الأسرار .

(ك) في السحر والتنجيم:

( ١ ) جداول بأرواح لكل درجة من درجات الحيوانات وأثرها وأهميتها .

( ٢ ) كراسة فيها مقدمات في علم التنجيم .

( ٣ ) الملخص في التنجيم .

(ل) موضوعات متفرقة<sup>(١)</sup>:

( ١ ) رسالة في أسرار الكف وما تدل عليه وفي أحكام الخيال وغير ذلك .

( ٢ ) الدعوة إلى طريق العلم .

( ٣ ) الرسالة الفخرية في الوقف ( ولعله الوقف ) .

( ٤ ) الورد .

(م) كتب مجهولة المواضيع<sup>(٢)</sup>:

( ١ ) التحبير في علم التعبير .

---

( ١ ) انظر: الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، ص ٤٥ .

( ٢ ) نفسه .

- (٢) تحقيق المصورات .
  - (٣) التفصيل .
  - (٤) تنزيل الأفكار .
  - (٥) خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل .
  - (٦) دقائق الحقائق .
  - (٧) الدلائل في عيون المسائل .
  - (٨) سداسيات الرازي .
  - (٩) عمدة النظائر وزينة الأفكار .
  - (١٠) رسالة مذهب .
  - (١١) المحاضر .
  - (١٢) المختص .
  - (١٣) رسالة المصباح .
  - (١٤) رسالة في معنى الطهارة .
  - (١٥) منهاج الرضا .
  - (١٦) نقد التنزيل .
  - (١٧) النوع الأول من المعاني .
- والرازي كغيره من العلماء البارزين تعرضت له - من خلال ما خلفه من تراث نقلياً كان أم عقلياً - أقلام النقاد في مختلف العصور، إذ وقفوا منه مواقف شتى بين مشيد وممجّد، ومعيب ومستنكر، ولقد كان هناك من يعدّه ممن تنطبق عليه فحوى الحديث النبوي المروي عن رسول الله ﷺ إذ قال: "يُبْعَث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها"<sup>(١)</sup>. فقليل: كان على رأس المائة الأولى عمر بن
- 
- (١) رواه أحمد وأبو داود.

عبد العزيز (المتوفى سنة ١٠١ هـ - ٧٢٠ م)، وعلى الثانية: محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ - ٨٢٠ م)، وعلى الثالثة: أحمد بن سريج (المتوفى سنة ٣٠٦ هـ - ٩٠٨ م)، وعلى الرابعة: أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ - ١٠١٣ م)، وعلى الخامسة: أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ - ١١١٣ م)، وعلى السادسة: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م)<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هناك من يعده من المجددين كما رأينا، فإن هناك من يرى أن الرازي لا يرقى إلى هذه المرتبة كما هو الأمر عند الخوانساري، حين يقول: "مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس"<sup>(٢)</sup>، يعني أنه مجرد جامع لما وصل إليه من مقولات السابقين في مجال العلوم النقلية والعقلية على السواء، فجهده في كل حال ليس جهداً ابتكارياً يحمده له بصفة خاصة.

ولقد ثبت لنا أن مناقب الرازي ومثالبه، من خلال تراثه، كانت على المحك من قبل الأوساط الأدبية على مختلف العصور من بعده، ولكننا قلماً نجد من يحاول إظهار معايبه إلا ونجد من ينبري للدفاع عنه وإبراز محاسنه، فلعل هذا في حد ذاته مما يدل على عظمة الرجل في تاريخ الفكر الإسلامي.

فهذا الصفدي يقول: "قال لي يوماً الشيخ فتح الله بن سيد الناس: ما أعجب إلا من فخر الدين كونه وضع تفسير (أنت من أين والتفسير من أين) كما أعجب من تقي الدين بن تيمية كونه يرد على فخر الدين وابن سينا. فقلت له: ما القياس صحيح ولا المسألتان متقابلتان؛ لأن الإمام إذا عمل تفسيراً يحسن أن يقول: قال فلان كذا وقال فلان كذا، فينقل أقوال المفسرين، ولكن إذا أخذ الآية، وذكر أدلة الشافعية منها وأدلة الحنفية منها، وبحث بين الفريقين من هو الذي يجري معه في ذلك الميدان؟"<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: الداودي، طبقات المفسرين، ج ٢، ص ٢١٤؛ وانظر: فخر الدين الرازي، للدكتور فتح الله خليف، ص ١.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٣) نفسه، ص ٢٥٤.



حِينَ شَاهَدْنَا عَيَانًا  
حِكْمَةَ الرَّازِيِّ فِينَا  
نَحْنُ قَدْ بَعْنَا حِصَاةً  
وَأَشْتَرَيْنَا طُورَ سِينَا

ومهما يكن من أمر المتناظرين والنقاد تجاه تراث الرازي، وما كان من أمر بعدهم أو قُربهم من الصواب فيما حكموا عليه من أحكام قد تتباين أحياناً، فإن مما لا شك فيه أن الرازي قد أثرى المكتبة العربية الإسلامية بوافر عطائه الفكري، المتمثل بكثرة مؤلفاته وتراثها في مختلف العلوم.

ويعد ابن خلدون الفخر الرازي أحد فحول المتكلمين المتأخرين<sup>(١)</sup>، كما يعد أثره في العلوم مما يُعوَّل عليه من آثار علماء العجم، إذ يقول في معرض حديثه عن اختصاص العلم بالأمصار ذات الحضارة: "واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر... وبقي بعض الحضارة فيما وراء النهر لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تنكر. وقد دلنا على ذلك كلام بعض علمائهم من تأليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، فلم نرلهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يُعوَّل على نهايته في الإصابة"<sup>(٢)</sup>.

وفي كتاب: «مذاهب التفسير الإسلامي»، أعرب «جولد تسيهر» عن رأيه في التفسير الكبير للرازي، والذي يُعد من أهم تراثه بأن عَدَّهُ خاتمة التفسير المثمر الأصيل، الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة من آن لآخر<sup>(٣)</sup>.

وقد وصف بعض الباحثين الرازي، من خلال دروسه ومواعظه ومناظراته وكتبه،

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٥.

(٢) نفسه، ص ٥٤٥.

(٣) جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٢٣.

وفيما يتعلق بطريقة الرازي من حيث تناوله لمواضيع كتبه؛ فقد ذكر ابن خلكان أن الرازي قد اخترع ترتيباً لم يُسبق إليه، وأن له التصانيف المفيدة في فنون عديدة، وذكر أنه أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى بما لم يُسبق إليه<sup>(٢)</sup>. ووصف هذا الترتيب بأن الرازي قد أفرد لكل فن من الفنون التي تناولها كتباً خاصة، فلم يجعل من كتبه دوائر معارف<sup>(٣)</sup>. وقد عد الرازي بحكم إبداعه في هذا الفن من الترتيب مع قدرته على المزج بين الفنون، وسهولة مزج بعضها ببعض ذا منهج ثقافي تعليمي كان له نصيبه من الانتشار والاحتذاء، وصفه ابن عاشور بأنه "أصبح فيه الرازي - علماً مفرداً في الجمع بين الفنون وسهولة مزج بعضها ببعض، وبذلك عُلّت سمعته، وعظم صيته، وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض، انفرد بها، وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر. فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي عمّ أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور"<sup>(٤)</sup>.

(١) الأستاذ محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٣) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٢٣.

(٤) الأستاذ محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص ١٠٢، ١٠٣.

الفنون، فكان ممن ترجموا له: ابن السبكي في «طبقات الشافعية»<sup>(١)</sup>، والصفدي في «الوافي بالوفيات»<sup>(٢)</sup>، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»<sup>(٣)</sup>، وابن القفطي في «إخبار الحكماء»<sup>(٤)</sup>، وابن الأثير في «الكامل في التاريخ»<sup>(٥)</sup>، وابن كثير في «البداية والنهاية»<sup>(٦)</sup>، وحاجي خليفة في «كشف الظنون»<sup>(٧)</sup>، وغير ذلك من دوائر المعارف العامة<sup>(٨)</sup>.

(١) ابن السبكي، طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨١.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٨.

(٤) القفطي، إخبار الحكماء، ص ١١٠.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٣٠٢.

(٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٥٥.

(٧) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ٧٢.

(٨) انظر مثلاً: الموسوعة العربية الميسرة، ص ٨٥٢، إشراف محمد شفيق غربال؛ وانظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (راز) ص ١٤٢.

وانظر:



## التفسير في القرن السادس الهجري

يقودنا أمر البحث في فكر الرازي من خلال دراستنا للاتجاهات العقلية والعقلية في التفسير عنده - بطبيعة الحال - إلى التعرف إلى البيئة الثقافية المتعلقة بتفسير القرآن الكريم في القرن السادس الهجري، على اعتبار أن الإطار الثقافي بما يتضمنه من عوامل مختلفة، يُعد من أهم العوامل التي تؤثر في فكر الفرد وتُحدد اتجاهاته. ولئن كنا قد أشرنا في الفصل الأول من هذا البحث إلى ما يتعلق بثقافة عصر الرازي في إجمال، فإننا نود التعرف هنا إلى ما يتعلق بالتفسير ذاته، من حيث الوقوف على أبرز مناهجه في هذا القرن؛ لإلقاء بعض الضوء على أهم أنماط التيارات المذهبية التي ظهرت في أعمال المفسرين، تلك الأنماط التي أشار ابن تيمية إلى مثار الاختلاف والتعدد فيها، حين قال: "إن من أسبابه - يعني الاختلاف - البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حَرَفُوا الكَلِمَ عن مواضعه، وفسروا كلام الله ورسوله ﷺ بغير ما أريد، وتأولوه على غير تأويله" (١). والتي قال فيها آخرون أيضاً: "بأن المنبت الأول لوجوه النظر المختلفة في التفسير هو أن كل حركة فكرية تحاول أن تجد لها في النصوص المقدسة ما يبررها، ويجعلها موافقة للإسلام، وللوحي النبوي" (٢).

على أنه ليس من خطتنا هنا تصنيف كتب تفاسير هذا القرن؛ إذ هو عمل سَبَقْنَا إليه كثيرون، كما أنه ليس من خطتنا أيضاً البحث الموسع للمنهج التفسيري لكل مفسر في هذا القرن بقدر ما نهدف لمحاولة إبراز أهم السمات لأهم المذاهب التفسيرية التي تعددت في هذا القرن، كصدى لحرب الأفكار التي تقوم على

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٠.

(٢) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ٣.

الاختلافات المذهبية إزاء العديد من القضايا الإسلامية، التي كان من المحتم أن يكون لكل من المفكرين (فرد أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة) موقف منها<sup>(١)</sup>.

وقد يرتبط إلى حد كبير، مبدأ وجود تعدد التيارات، وتصارع أصحاب المذاهب، بما أخبر الله تعالى به عن خلقه من حيث وجود الاختلاف في العقائد بين الناس، وبالتالي وجود القابلية لوقوع ذلك الاختلاف في العصور التالية لنزول القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ [يونس: ١٩]. ورغم الأقوال المتعددة التي ذكرت في تفسير هذه الآية محاولة لتعيين المقصود من (الأمّة الواحدة) التي يتمثل فيها الأصل قبل الاختلاف، وكذا محاولة تحديد وقت الاختلاف وكيفيته، فإن أهم الأقوال تقوم - في الغالب - على اختلاف فيما إذا كان الناس أساساً على دين الإسلام، سواء كان ذلك في عهد آدم، وفي عهد ولده، إلى أن قتل أحد ابني آدم أخاه، فحصل الاختلاف، أو كانوا على دين الإسلام في زمن نوح بعد الغرق، إلى أن ظهر فيهم الكفر، أو كانوا على دين الإسلام في عهد إبراهيم عليه السلام، إلى أن غيّر عمرو بن لحي، الذي كان أول من استحدث عبادة الأصنام عند العرب<sup>(٢)</sup>. أو أنهم كانوا قد خلقوا على فطرة الإسلام ثم اختلفوا في الأديان، مما أشير إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ؛ فَابَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يُمَجَّسَانِهِ»<sup>(٣)</sup>.

ومع أن (اختلاف الأمّة) فيما فُسرَت به الآية هنا قد يكون مرده الانصراف عن الإيمان إلى الكفر - وهذا بطبيعة الحال بخلاف مبعث الاختلاف فيما يتعلق بالمذاهب الإسلامية، وبخلاف هذا المبعث أيضاً فيما يتعلق بمناهج التفسير عند طوائف المسلمين - فإن ما نوّد استخلاصه من هذه الإشارة هو حصول "العبرة" بأن تعدد الاتجاهات الفكرية، وعلى الأخص ما يتعلق بالجانب العقائدي، هو أمر متقرر

(١) الدكتور محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ١١٤.

(٢) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١١٤.

(٣) نفسه، ج ١٧، ص ٦٢، ٦٣.

وإذا كان أحد كبار النقاد المهتمين "بالتفسير ورجاله" يقرر أن الرازي قد وجد مجال علم التفسير "مملوكاً لطائفتين من أهل الثقافة الإسلامية، منحصرات تحت سيطرتها، هما: طائفة المحدثين، وطائفة الأدباء، يتجاذبونه بينهم، متنازعين تارة، ومتقاسمين أخرى"<sup>(٢)</sup>، وإذا كان هذا هو قول أحد النقاد، فإننا سنتبين من خلال دراستنا هذه كيف تَمَثَّلَ ذلك (الانحصار) في ظهور أهم الاتجاهات المذهبية التي لَوِّنت التفسير في القرن السادس الهجري.

ونحن نعلم أنه قد تم تأليف عدد من كتب التفسير في القرن السادس الهجري، وأن كل مفسرٍ إنما ينطلق في عمله التفسيري من منهج معين غالباً، بحيث يسعى لنصرة مذهبه، حتى يدّعي البعض منهم "أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلا بد من تأويلها حسب تلك" (٣)، كما نعلم الحقيقة القائلة بأن أهل الأصول يختلفون في التوحيد، والعدل، والوعيد، والسمع، والعقل (٤) بحيث يقول من يسمُّون أنفسهم أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح (٥). ويقول أهل السنة والجماعة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسُّ ولا يقبِّح، ولا يقضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب (٦)، وإذا

(٦) نفسه، ج ١، ص ٤٢.

كان هذا قول كل من الطائفتين، فإن الذي لا شك فيه أن كل طائفة منهما إنما تنطلق في عملها التفسيري مما يقوم عليه اعتقادها، سواء في ذلك من استعان بالعقل والحجج المنطقية، أو من وقف عند حد نصوص الشريعة بأصولها المعروفة وما أثيرَ عن السلف، وسنقف بعد هذا على أهم الملامح في الاتجاهات التفسيرية في هذا القرن.

#### أ- المذهب الاعتزالي في التفسير:

يرى بعض المهتمين بمباحث الفكر الإسلامي أن المعتزلة هم على رأس المتكلمين المسلمين الذين يبحثون في الإسلام، ويعللون آراءه وتعاليمه من طريق العقل، على حين أن المحدثين والمفسرين وأمثالهم كانوا يخدمون الإسلام عن طريق النقل<sup>(١)</sup> ويرى غيرهم من المؤرخين أن المعتزلة إنما ينطلقون في مباحثهم الفلسفية من منطلق ديني إسلامي؛ إذ يرون أن "المعتزلة - كالأشعرية سواء بسواء - رجال دين أولاً وفلاسفة ثانياً"<sup>(٢)</sup>.

ويصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بأن المعتزلة، وهم فرسان الكلام: "إنما يُحْمَدُونَ وَيُعْظَمُونَ عند أتباعهم وعند من يغض عن مساوئهم لأجل محاسنهم عند المسلمين، بما وافقوا فيه مذهب أهل الإثبات والسنة والحديث، وردهم على الرفضة بعض ما خرجوا فيه عن السنة والحديث من إمامة الخلفاء، وعدالة الصحابة، وقبول الأفكار، وتحريف الكلم عن مواضعه، والغلو في عليّ ونحو ذلك"<sup>(٣)</sup>.

وبالرغم من تعدد جهود المعتزلة في التفسير، فإن المعروف منها قليل، وقد علّل هذا بأحد أمرين: "إما لأن حجمها كان غير مألوف، أو لأنها أتلقت في عصور اضطهادهم"<sup>(٤)</sup>.

(١) ضحى الإسلام، ج ١، ص ١٥٦، ٣٥٧.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج ٤، ص ٣٣٥، مادة (ابن حزم).

(٣) نقض المنطق، ص ١٠.

(٤) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٣٨.

ثانيهما: تفسير «الكشاف» عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للعلامة أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨هـ، الحنفي المذهب. وهذا التفسير هو الذي يتمثل فيه نشاط المذهب الاعتزالي في التفسير في القرن السادس الهجري، حتى عدَّ الزمخشري في تفسيره «الكشاف» ممن بلغ عندهم التفسير أوجه في هذا القرن<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الزمخشري مفسراً معتزلياً، فإن (الشهرستاني) يربط بين المعتزلة وأثر الثقافة الفلسفية فيهم، حين يقول في واصل بن عطاء وأصحابه ونفيهم لصفات الله تعالى: "إنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة"<sup>(٥)</sup>.

والزمخشري بوصفه أحد أئمة المعتزلة القائلين بأن الحُسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، يُعدُّ من المؤمنين بالعقل، المقدسين له، كآلة للتفسير، مستخدماً ثقافته المنطقية والرياضية والعقلية في تشقيق معنى الآية إلى أكثر من وجه

(۲) نفسه، ص ۳۷.

( ٤ ) الأستاذ محمد فاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ٨٢.

(٥) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

تفسيري، مستجلباً للقراءة التي يعين ظاهر معناها الاعتزال، ويخضع تفسير الآي المتشابهة لمعناها، مُدلاً اللغة للاعتزال، مُحَمَّلاً الألفاظ ما لا تتحملة أحياناً، مستعيناً بحذقه في علمي المعاني والبديع<sup>(١)</sup>، فعند الآيات التي يخالف ظاهرها أصول الاعتزال يلجأ الزمخشري إلى أن: "يجعلها متشابهة، ثم يحاول بفنون من المحاولات أن يُلَيِّنَ معنى تلك الآية المتشابهة للاعتزال، ونصرة مبادئه، وهو بهذا يدير معاني الآي القرآنية كلها حول الاعتزال ومسائله"<sup>(٢)</sup>.

لقد عرَّض الزمخشري في تفسيره بأهل السنة، "وزعم أن مذهبه هو مذهب اليهود بعينه، حيث جوزوا غفران الذنوب من غير توبة". وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩] "إن المراد من هذه الآية توبيخ أولئك الورثة على إثباتهم القول بالمغفرة مع إصرارهم على ما هم فيه"<sup>(٣)</sup>.

كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد، متظاهراً به، وذكر ابن خلكان أنه «نقل عنه - يعني الزمخشري - أنه كان إذا قصد صاحباً له، واستأذن عليه في الدخول، يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له: أبو القاسم المعتزلي بالباب. وعندما صنف «كتاب الكشاف» لأول مرة كتب في استفتاح الخطبة: "الحمد لله الذي خلق القرآن" فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس، ولا يرغب فيه أحد، فَغَيَّرَهُ بقوله: "الحمد لله الذي جعل القرآن". وجعل عندهم بمعنى (خلق)، والبحث في ذلك يطول، ورأيت في كثير من النسخ "الحمد لله الذي أنزل القرآن" هذا اصطلاح الناس لا اصطلاح المصنف<sup>(٤)</sup>.

ويفخر الزمخشري بتفسيره «الكشاف» وما يقوم عليه من اعتقاد، فيمدحه

(١) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسيره، ص ٨.

(٢) نفسه، ص ٨.

(٣) ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٥٥.

(٤) وفيات الأعيان، ج ٥، ص ١٧٠.

الآخرون، بحيث يَعِدُهُ سبيل الهدى، إذ يقول (١):

وَلَيْسَ فِيهَا لِعَمْرِي مِثْلُ كَشَافِي

فالجَهِلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَافُ كَالشَّافِي

وَيُعَدُّ تَفْسِيرَ الْكَشَافِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى لِلتَّفْسِيرِ الْإِعْتَزَالِيِّ؛ حَيْثُ فَسَّرَ الزَّمَخْشَرِيُّ بِهِ الْقُرْآنَ فِي ضَوْءِ أَصُولِ الْمَذْهَبِ الْمُعْتَزَلِيِّ، بِحَيْثُ اعْتَمَدَ الزَّمَخْشَرِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ لِلْمَحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ، يَزْعَمُ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فَاَلْمُحْكَمَاتُ عِنْدَهُ هِيَ تِلْكَ الَّتِي أُحْكِمَتْ عِبَارَاتُهَا بِأَنْ حُفِظَتْ مِنَ الْإِحْتِمَالِ وَالِاشْتِبَاهِ، وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ تِلْكَ الْأَحَادِيثُ الْمُسْتَشْبَهَاتُ الْمَحْتَمَلَاتُ، وَأُمُّ الْكِتَابِ هِيَ أَصْلُهُ الَّذِي يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْمُتَشَابَهُ، وَيُرَدُّ إِلَيْهِ وَيُفَسَّرُ بِهِ<sup>(٢)</sup>، مِثْلَ ذَلِكَ: عِنْدَمَا يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْآيَتَيْنِ ٢٢ وَ ٢٣ مِنْ سُورَةِ الْقِيَامَةِ: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ. فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُتَّفَقَةً مَعَ الْآيَةِ الْآخَرَى الْمَحْكَمَةِ مِنْ سُورَةِ الْأَنْعَامِ، آيَةِ ١٠٣: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا فالمعتزلة، وعلى رأسهم الزمخشري، بالإضافة إلى استعانتهم في تأويلهم للقرآن بالفكر الفلسفي، وبحكم إجادتهم اللغة، وقدرتهم البيانية، فإنهم قد استعانوا أيضاً بالقرآن نفسه في محاولة إثبات ما يوافق مذهبهم، ونفي ما يعارضه، باعتبار أن ما يوافق المذهب من الآيات هو الثابت المحكم، وما لا يوافق

(١) كشف الظنون، المجلد الثاني، ص ١٤٧٦.

(٢) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ١٢٨.

(۳) نفسه، ص ۱۲۸.

مذهبهم من المتشابه، وقد استعان الزمخشري بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾<sup>(١)</sup> [الأنعام: ١٠٣]، على نفى رؤية الله التي تشير إليها الآيتان: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾<sup>(٢)</sup> [إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ]<sup>(٣)</sup>. (القيامة: ٢٢ و٢٣).

ومع أن بعض النقاد يرى أن جهود الزمخشري في تفسيره "تسمو أحياناً على مجرد الانتصار للاعتزال"<sup>(٤)</sup> وذلك حين تنصرف القضية إلى مسألة غير اعتزالية بأن تكون بلاغية خالصة، فإن آخرين يرون أن منطلقه في تفسيره من مبدأ أن الآيات المحكمة عنده "هي التي يتفق ظاهرها مع مذهبه في الاعتزال، أما تلك التي يتعارض ظاهرها مع عقيدته الاعتزالية فمن المتشابهات"<sup>(٥)</sup>، وفي الوقت الذي نجد الرازي يأخذ فيه عن الزمخشري - الذي يمثل في تفسيره «الكشاف» ذروة التفسير الاعتزالي - كثيراً مما يتعلق باللغة والنحو والبيان، ويوافقه في الكثير مما يورده من هذه الوجوه، فإنه لا يجاريه مجارة تامة في كل ما يذهب إليه، فمثلاً عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣]، أورد من المسائل المتعلقة بلفظ (التوراة والإنجيل) قول الزمخشري: التوراة والإنجيل اسمان أعجميان، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد، وقرأ الحسن (والأنجيل) بفتح الهمزة، وهو دليل على العجمية؛ لأن أفعل بفتح الهمزة معدومة في أوزان العرب، ويؤكد الرازي هذا بقوله: "واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه"<sup>(٦)</sup>.

وعلى حين يأخذ الرازي عن الزمخشري كثيراً مما يتعلق باللغة والنحو والبيان على نطاق واسع<sup>(٧)</sup>، كما يأخذ من غيره، نجده يقف موقف الحذر المتشدد تجاه

(١) الأستاذ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص ١٣١.

(٢) نفسه، ص ١٣٠، ١٣١.

(٣) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٥٤.

(٤) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٩٠.

(٥) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٥٨.

(٦) نفسه، ج ١١، ص ٢٠٨.



مواقف الزمخشري من اللغة والاشتقاق فيما يعتقد الرازي أن فيه طعنًا للقرآن أو ما يقود إلى مخالفة لما عليه أهل السنة، كما هو موقف صاحب «الكشاف» عند تعريف أصل لفظ (الصلاة) عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] حين يقول صاحب «الكشاف»: "الصلاة فعلة من (صلى) كالزكاة من (زكى) وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلى: حرك الصَّلَوَيْنِ؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، وقيل: الداعي: مصلي تشبيهاً له في تخشُّعه بالراكع والساجد" (١).

فهنا يرفض الرازي تعليل صاحب «الكشاف» ويرده معتداً بالمشهور من المنقول وإجماع المسلمين على أساسين:

الأول: أن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف، يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة؛ وذلك لأن لفظة (الصلاة) من أشد الألفاظ شهرة، وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين، واشتقاقه من تحريك الصلوتين من أبعد الأشياء اشتهاً فيما بين أهل النقل، ولو جَوَّزنا أن يقال: مسمى الصلاة في الأصل ما ذكره، ثم إنه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الآحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزاً، ولو جَوَّزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعاً لمعانٍ أُخر، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني، إلا أن تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست، كما وقع مثله في هذه اللفظة، فلما كان ذلك باطلاً بإجماع المسلمين عَلِمْنَا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل.

أما الأساس الثاني الذي يعتمد عليه الرازي في ردِّ مقولة «الكشاف» في أصل كلمة الصلاة، فهو: أن الصلاة في الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضاً، مفتوحة بالتحريم، ومختتمة بالتحليل، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة؛ لأنه الذي يقف الفلاح عليه؛ لأنه عليه السلام

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٩.

لما بَيَّنَّ للأعرابي صفة الصلاة المفروضة قال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال رسول الله ﷺ: «أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ»<sup>(١)</sup>.

وكما يرفض الرازي منحى صاحب الكشف في الاشتقاقات اللغوية التي يرى فيها تعارضاً مع ما عليه جمهور أهل السنة، يرفض أيضاً مواقف صاحب الكشف التفسيرية التي يرى الرازي فيها مخالفة لمذهبه التفسيري، وما يذهب إليه أهل السنة، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]، وبعد أن أورد الرازي بعض متعلقات تفسير الآية من حيث أسباب النزول، ومحبة الله وأوليائه، أعرب عن انتقاده للزمخشري إزاء خوضه في تفسير هذه الآية، وعدّه الرازي خروجاً عما يليق بالعاقل أن يكتبه، وعدّه مجترئاً على كتب الله وعلى أوليائه، فقال: "خاض صاحب الكشف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى، وكتب هاهنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتبه، فهبّ أنه اجتراً على الطعن في أولياء الله تعالى، فكيف اجتراً على كتبه مثل ذلك بالكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهداية"<sup>(٢)</sup>.

وعلى وجه العموم، فقد ساعد المعتزلة الذين وصفوا بأنهم (فرسان العقلانية العربية الإسلامية)<sup>(٣)</sup>، "ما عرفوه من الفلسفة اليونانية؛ إذ كانوا أكثر الفرق الكلامية الإسلامية اتصالاً وإفادة منها على تكوين تصور وفهم خاص لذات الله ينفي عنه كل صفة"<sup>(٤)</sup>، ومن هنا فقد علّلت غاية المعتزلة من تفسيرهم بأنهم: "بما أولّوا من آيات القرآن تأويلاً مجازياً؛ إذ كانوا يريدون أن يُظهروا ما رأوه حقاً من فلسفة اليونان في القرآن"<sup>(٥)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ١٨.

(٣) الدكتور محمد عمارة، العرب والتحدي، ص ٩١.

(٤) الأستاذ محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص ٤٢.

(٥) نفسه، ص ١٣٢.

ومن جهة أخرى، فإن هناك من يعلل سبب لجوء هؤلاء المفكرين الفلاسفة وأمثالهم من المسلمين إلى التفكير الفلسفي، إلى أن القرآن بطبيعته، بسبب الآيات المتشابهة فيه، والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان: "كان - ولا يزال - من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يوحي بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي" <sup>(٢)</sup>، وأن هؤلاء المفكرين الذين عرفوا آداب الجدل والمناظرة قد اضطروا، تمشياً مع العقل، أن يتسلحوا بكل ما يعينهم في سبيلهم، فاستعانوا بالمنطق اليوناني يَصُوغون في قوالبه قضاياهم <sup>(٣)</sup>.

ولم يستطع الرازي نفسه أن يتجاهل تفاسير المعتزلة بحال؛ إذ نراه يقارن كثيراً في ثنايا تفسيره بين مواقف المعتزلة وأهل السنة من تفسير الآيات، وخصوصاً فيما يتعلق بالقضايا ذات الأهمية الإسلامية.

وقد أورد الرازي بعض ما يوافق المعتزلة فيه أهل السنة؛ كمثّل تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]. حين ذكر في خاتمة مباحث هذه الآية بعض ما يتعلق بالمعصية، فقال: "إن المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب

(١) انظر: الفكر الديني، ص ٢٩٤ وما يليها.

(٢) بين الدين والفلسفة، ص ٣٨.

(٣) ضحى الإسلام، ج ١، ص ٣٥٧.

الكفر، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر<sup>(١)</sup>.

كذلك أورد الرازي بعض وجوه الخلاف بين هذين المذهبين من التفسير في الكثير من القضايا الإسلامية التي وردت في القرآن الكريم، كما في قضية (التكليف) وموقفه المعارض لهم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]. فلما كان من أقوال المعتزلة هنا قولهم: "إنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعاً من الإيمان"<sup>(٢)</sup> يقرر الرازي أن أهل السنة يحتجون بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧]، وقوله: ﴿ذُرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾ [المدثر: ١١] إلى قوله: ﴿سَأَرْهَقُهُ صُعُوداً﴾ [المدثر: ١٧]، وقوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]، على تكليف ما لا يطاق.

ولما بين الرازي تقرير هذا القول كما يراه أهل السنة من وجوه عدة اختتمه بقوله: "فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال. ولقد كان السلف والخلف من المحققين معوليين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم"<sup>(٣)</sup>.

ويعرب الرازي عن استنكاره الشديد لبعض ما يذهب إليه المعتزلة في تفاسيرهم، كما في مثل موقفه من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، فلما أورد الرازي أقوال العقلاء في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، فصل القول في الوجوه المتعددة من أقواله في تفسير هذه الآية، كقولهم: إن إبليس حين اشتغاله

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٤٢، ٤٣.

بالعبادة كان منافقاً كافراً<sup>(١)</sup>، ثم قال الرازي مستنكراً تحكيم العقل في تلك الوجوه: "... واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق، وحكموا بتحسين العقل وتقبّحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً، وكان الكل لازماً، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات، وكيف لا؟ وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته، واجب الوجود في صفاته، فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات، إذ لو افتقر لكان فقيراً لا غنياً، فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومنتهى الرغبات، ومن عنده نيل الطلبات، وإذا كان كذلك لم تتطرق اللّميّة إلى أفعاله، ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته"<sup>(٢)</sup>.

ثم يخلص الرازي من هذا إلى قول يقرر فيه عدم التعويل على مذهب الاعتزال في التفسير بقوله: "وما أحسن ما قال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال"<sup>(٣)</sup>.

ثم يؤكد الرازي رفضه لميزان الاعتزال كمطلق لتفسير آيات القرآن الكريم، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، حين أورد بعض المسائل المتعلقة بتفسير هذه الآية من حيث اللغة ومن حيث وجهات نظر بعض المفسرين، الذين كان من أقوالهم في تفسير هذه الآية أن المقصود: "لا تُشَدُّ عَلَيْنَا فِي التَّكَالِيفِ كَمَا شَدَّدَتْ عَلَى مِن قَبْلِنَا مِنَ الْيَهُودِ"<sup>(٤)</sup>، حيث كان من مباحث الرازي في هذا الأمر أن الدلائل العقلية والسمعية دلّت على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فما السبب في أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد؟<sup>(٥)</sup> يوازن

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٤) نفسه، ج ٧، ص ١٤٦.

(٥) نفسه، ج ٧، ص ١٤٦.

الرازي بعد ذلك بين ما قالته المعتزلة وما قاله أصحابه، فيقرر أنه من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان، مفسدة في حق غيره، "فاليهود كانت الفطّانة والغلظة غالباً على طباعهم، فما كانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدة، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طباعهم، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ" (١).

ثم يورد الرازي قول أصحابه بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول ننقله إلى المقام الثاني، فنقول: ولماذا خصّ اليهود بغلظة الطبع، وقسوة القلب، ودناءة الهمة، حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة في التكاليف، ولماذا خص هذه الأمة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم؟ (٢).

ويختتم الرازي ما استعرضه من آراء أصحابه وآراء المعتزلة في هذا المقام باستنكار شديد لمنطلق المعتزلة في تفسيرهم لهذه الآية بقوله: "ومن تأمل وأنصف عَلمَ أن هذه التعليقات على، فجعل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾" (٣).

ولقد تناول تفسير الزمخشري «الكشاف» عددٌ من العلماء والنقاد والباحثين من قدامى ومحدثين، بوصفه أثراً هاماً، ولكنهم وإن أجمعوا على تقرّظه فيما استحسّن من بعض وجوهه من حيث طريقتة البيانية والإعجازية وتمكّنه من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى، فإننا نجد عند بعضهم الأخذ بجانب الحذر الشديد فيما يتعلق بالعقائد. فقد وُصِفَ هذا التفسير بأنه: «عمدة الناس

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص١٤٧.

(٢) نفسه، ج٧، ص١٤٧.

(٣) نفسه، ج٧، ص١٤٧.

يمكن أن يُعد الزمخشري على رأس طائفة الأدباء المفسرين في ذلك العصر. ومع ذلك فإن ابن خلدون حين يمتدح هذا التفسير فيما يتعلق بالبيان نجده يتحفظ عليه من وجوه أخرى، إذ نجد ابن خلدون وهو يعد تفسير «الكشاف» من الكتب التي ترجع إلى اللسان في معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، يقول: "ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب «الكشاف» للزمخشري، من أهل خوارزم العراق، إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة، حيث تعرض في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار ذلك للمحققين من أهل السنة انحرافاً عنه وتحذيراً للجمهور من مكانه، مع إقرارهم بفسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة" (٢).

فمع إشادة ابن خلدون بفضل الزمخشري في البيان لوفور بضاعته فيه، ودعوته للاطلاع على تفسير الزمخشري لغرابة فنونه في اللسان، غير أنه يُحذّر في الوقت ذاته من هذا التفسير ويضع للاطلاع عليه شروطاً مسبقة لتؤمن غوائله، فيذكر أن جار الله الزمخشري وضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بإحكام هذا الفن - يعني البيان - بما يبدي البعض من إعجازه، فأنفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة، ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنّة مع وفور بضاعته من البلاغة. ولذلك ينصح ابن خلدون من أحكَمَ عقائد السنّة، وشارك في هذا الفن بعض المشاركة حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنه بدعة فيعرض عنها، ولا

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤٠.

تضر في معتقده، ينصحه بالنظر في هذا الكتاب للظفر بشيء من الإعجاز، مع السلامة من البدع والأهواء<sup>(١)</sup>.

وينتقد العلماء من أهل السنة تفسير الزمخشري انتقاداً صريحاً، بل ويقفون منه موقف الرفض، ويعيبون عليه اعتماده في تفسيره على طريقة المعتزلة، وعلى أصولهم الخمسة<sup>(٢)</sup> قال ابن تيمية: "وأما الزمخشري، فتفسيره محشو بالبدعة، وعلى طريقة المعتزلة من إنكار الصفات والرؤية، والقول بخلق القرآن، وأنكر أن الله يريد للكائنات، وخالق لأفعال العباد، وغير ذلك من أصول المعتزلة"<sup>(٣)</sup>.

وبعد أن استعرض ابن تيمية الأصول الخمسة للمعتزلة<sup>(٤)</sup> ذكر أن هذه الأصول حشا بها الزمخشري كتابه بعبارة لا يهتدي أكثر الناس إليها، ولا لمقاصده فيها، مع ما فيه من الأحاديث الموضوعة، ومن قلة النقل عن الصحابة والتابعين<sup>(٥)</sup>.

ويقف الرازي نفسه من تفاسير المعتزلة موقفاً واضحاً، مصرحاً برفضه لتفسيرهم في أكثر من موضع في تفسيره الكبير، من ذلك ما كان من أمر الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] حيث تكلم بإسهاب عن موضوع الضلال والهداية وشأن التكليف، وتعرض لبعض المناظرات المتعلقة بتكليف العبد كما يراها بعض الفرق إلى أن خلص إلى القول بالتأييد المطلق لمذهب أهل السنة في هذا الأمر ونبذ ما عداه حين قال: "وأقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين: صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله إنما

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٣.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٦.

(٣) نفسه.

(٤) الأصول الخمسة للمعتزلة هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٥) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٧.



### ب- المذهب الرمزي في التفسير:

- ۱۷۳ -

وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين أيضاً بالحلل، وإلهية الأئمة مذهباً لم يُعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يُورث مقامه لآخرين من أهل العرفان<sup>(١)</sup>.  
وسنلمح بعد هذا لنموذجين من المفسرين من أهل هذا المذهب الإشاري في القرن السادس الهجري، يمثل أحدهما المذهب الصوفي في التفسير، ويمثل الآخر المذهب الشيعي في التفسير.

#### أ- المذهب الصوفي في التفسير:

يعد المذهب الصوفي في التفسير واحداً من مذاهب التفسير الشائعة في القرن السادس الهجري، "والذي كانت له زوافده القديمة منذ عصر النبي ﷺ، كأغلب مناهج التفسير"<sup>(٢)</sup>. أما (التصوف) بشكل عام، فقد تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته، فوصفه بأنه من العلوم الحادثة في الملة، وذكر أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالفة الدنيا، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة<sup>(٣)</sup>.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٣.

(٢) انظر: الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٧؛ وانظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة

العربية، ص ١٢٧.

ويربط أحد الباحثين بين ظهور النزعة الصوفية فيما يتعلق بنشأة نظرية المتصوفين في المعرفة وبين نشأة البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي، فيقول "... ولما نشأ البحث في العقائد عن طريق النظر العقلي، واتجه المتكلمون إلى التماس المعرفة، نزع الصوفية إلى طلب الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمجاهدة، وتطلّعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسبل كسبها، فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعلم والبرهان، فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً بعد تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وغيرها، مما هو معروف عند الصوفية" (٤).

(۲) نفسه، ص ۱۳۷.

(٤) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٢٨؛ وانظر: التوجيه الإسلامي

- 170 -

وفي الوقت الذي يلفت فيه بعض الباحثين النظر إلى أهمية التأمل الصوفي، أو الفلسفي، أو هما معاً في تكوين الرؤية الذاتية الخالصة للشخصية الإسلامية، فإنه يلفت النظر أيضاً إلى أن هذه الذاتية هي نفسها مصدر الضعف في هذا اللون من المعرفة؛ لأنها لا تنجو في نهاية الأمر من مزالق التأويل الفردي، وفقاً لروح المفكر الخاصة وميله الشخصي<sup>(١)</sup>.

ويمثل التفسير الصوفي في هذا القرن تفسير ابن عربي: أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الحاتمي الطائفي الأندلسي، المتوفى سنة ٦٢٨هـ، المعروف بـ (ابن عربي) من دون أداة التعريف، كما اصطلاح على ذلك أهل المشرق، للتفريق بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، صاحب «أحكام القرآن»، كان بالغرب يُعرف بابن العربي، بالألف واللام، كما كان يعرف بالأندلس بابن سراقه. نزح إلى المشرق، وطوّف في كثير من البلدان، فدخل الشام ومصر والموصل وآسيا الصغرى ومكة.

كان ابن عربي صوفياً، بل عدّ شيخ المتصوفة في وقته، وله أتباع ومريدون لقبوه فيما بينهم بالشيخ الأكبر والعارف بالله<sup>(٢)</sup>.

ذكر صاحب «كشف الظنون» أن ابن عربي صنف تفسيراً كبيراً، على طريقة أهل التصوف في مجلدات، قيل: إنه في ستين سفرًا، وهو إلى سورة الكهف، وله تفسير صغير في ثمانية أسفار على طريقة المفسرين<sup>(٣)</sup>.

ويعقب الأستاذ حسين الذهبي على ما أورده صاحب «كشف الظنون» حول تفسير ابن عربي بقوله: "... إن ابن عربي لم نظفر له بكتاب في التفسير... وإذا كنا لم نظفر بهذين الكتابين، فإننا قد ظفرنا بما فيه بعض الكفاية عنهما، وهو تفسيره لبعض الآيات التي وجدناها متفرقة في غصون مؤلفاته كالقصص، والفتوحات"<sup>(٤)</sup>.

(١) دكتور عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص ٢٣.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٣، ص ٣٢.

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ١، ص ٤٣٨.

(٤) التفسير والمفسرون، ج ٣، ص ٧٨.

ويعلل أحد الباحثين اتجاه ابن عربي في تفسيره للتأويل الإشاري البعيد عن ظاهر النص، حيث يجد القارئ العادي صعوبة كبيرة في تتبعه، بأن ابن عربي حدد بشخصيته الصوفية المستوى العالي لروحانية قارئه، وفنائته عما سوى الله تعالى، وأنه يروّض فيه نفسه على مقامات في المعرفة، وأحوال في التصوف (لا يجدها

(٣) الدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٢١٥.

سوى أمثاله ممن صفت قلوبهم واستنارت بنور الإيمان، فلم تنعدم أوصافهم البشرية، بل غابوا عن ملاحظتها، تعلقاً بمحبة الحق وأنساً بتوحيده وطاعته (١).

ومع أن من الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس، وعن كل ما سوى الله، ومع ما ذهب إليه ابن عربي من القول بوحدة الوجود - أي إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها - فإن ابن عربي قد "جاء مذهبه في صحوته، وليس في حال فنائه" (٢).

ويلي تفسير ابن عربي في الأهمية في الاتجاه الصوفي تفسير «عرائس البيان في حقائق القرآن» لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر، التغلبي الشيرازي الصوفي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. وهي السنّة التي توفي فيها الفخر الرازي، والذي يُعد أيضاً من أهم كتب التفسير الإشاري عند الصوفية. وكان مما أخذ عليه في تفسيره قوله: إن ما ذكره في كتابه ما هو إلا سوانح سنحت له من حقائق القرآن، وإشارات تجلت من جانب الرحمن، وأنه يريد أن يقرر أن ما في كتابه من المعاني ليس إلا تفسيراً لكتاب الله، وبياناً لمراده منه (٣).

وهذا بخلاف ما اعتمده بعض المفسرين المحدثين من أهل السنّة حين سُمي تفسيره للقرآن (خواطر) تحفظاً عن الزلل (٤)، وإن ظلت المسافة واسعة بين اجتهاد المتصوفة واجتهاد الشعراوي، الذي لا يبعد عن أصول السنّة.

هذا وقد وُصف علماء الصوفية من أهل الباطن بأنهم علماء الباطن، وأرباب القلوب (٥). كما أورد الغزالي أنه قيل: "علماء الظاهر زينة الأرض والمملك، وعلماء

(١) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٤٢.

(٢) الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٦٤.

(٣) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٣، ص ٥٧.

(٤) الشيخ محمد متولي الشعراوي، خواطري حول القرآن الكريم، ج ١، ص ٩.

(٥) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٧.

وإذا كان الغزالي يهتم بما يورده عما قيل بحق هؤلاء، فإن هذا لا يعني أن الغزالي من أهل الباطن، وإنما يعدُّ معتدلاً في تصوفه الذي "وُصِفَ بأنه يجري على الكتاب والسنة" (٢).

على أنه إذا كان بعض المفسرين من الصوفية يقيمون تفاسيرهم على أساس من النمط الإشاري، فإن جمهور علماء السنّة ينكر هذا النوع من التفسير عند الصوفية، فقد ذكر صاحب «الإتقان» أن كلام الصوفية في القرآن ليس تفسيراً، قال ابن الصلاح في «فتاويه»: وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي: «حقائق التفسير»، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسيراً، فقد كفر، قال ابن الصلاح: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك، فإيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والإلباس<sup>(٤)</sup>.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٧.

(٢) قضية الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٢٩.

(٣) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٢١٩.

(٤) السيوطي، الإتيقان، ج ٤، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

قواعد العقيدة الدينية البسيطة أكبر وأعظم<sup>(١)</sup>.

ولعل من المهم هنا، وبعد هذه الإيماءة عن المذهب الصوفي في التفسير في القرن السادس الهجري، أن نقف على نظرة الفخر الرازي تجاه الصوفية عموماً، بوصفها فرقة من فرق المسلمين، فمن خلال كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركون» خطأً الرازي من قصّ فرق الأمة ولم يذكر الصوفية منهم؛ لأنه يرى أن حاصل قول الصوفية هو أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريق حسن<sup>(٢)</sup> وقد عدّ الصوفية ست فرق؛ هي: أصحاب العادات، وأصحاب العبادات، وأصحاب الحقيقة، والنورية، والحلولية، والمباحية.

وفي الوقت الذي عدّ فيه الرازي أصحاب العادات وأصحاب العبادات والنورية، ووصف كل ما تقوم عليه معتقاداتها مع ما يفهم عنه من عدم اقتناعه بسلوكهم، وعلى حين يصف الحلولية بالتوهم بحصول الحلول، ويقرر أن ليس لهؤلاء من العلوم العقلية نصيب وافر، كما يعيب على المباحية حفظهم طامات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة، وأن ليس لهؤلاء أيضاً من شيء من الحقائق؛ لأنهم يخالفون الشريعة نقول: بالرغم من ذلك نراه يمتدح أصحاب الحقيقة بأنهم "قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبألهم عن ذكر الله تعالى، وهؤلاء خير فرق الآدميين"<sup>(٣)</sup>.

ولقد رأينا الرازي في أكثر من موقف يورد تفسير بعض آيات القرآن الكريم على وجهين: أحدهما على طريقة المتكلمين، والآخر على طريقة العارفين، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

(١) قضية النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٢٩.

(٢) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، ص ١١٥.

(٣) نفسه، ص ١١٠.



وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿﴾ [المائدة: ١١٩]، وبعد أن فسر قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ قال: إنه "إشارة إلى التعظيم" ووصف هذا القول بأنه ظاهر قول المتكلمين، ثم قال: "وأما عن أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى، فتحت قوله ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها، جعلنا الله من أهلها" (١).

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿يُشْرَهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ \* خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: ٢١-٢٢] يذكر الرازي أنه يرى أن هذه الآية قد اشتملت على أنواع من الدرجات العالية، وأنه تعالى "ابتدأ فيها بالأشرف فالأشرف، نازلاً إلى الأدون فالأدون". ولهذا، فإنه يصرح بأنه سيفسر هذه الآية على طريقين: طريق المتكلمين وطريق العارفين، فالرازي بوصفه مفسراً متمكناً من التفسير على طريقة المتكلمين، يحاول أن يبرهن لنا أيضاً على تمكنه ومقدرته من التفسير على منهج المتصوفة ممن امتدحهم، ووصفهم بأنهم أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى. ونود أن نورد هنا تفسيره لهذه الآية على كلا الطريقين:

ففي تفسيره لهذه الآية على طريق المتكلمين يبين أن المرتبة الأولى منها - وهي أعلاها وأشرفها - كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان، وهذا هو التعظيم والإجلال من قبل الله، وقوله: ﴿وَجَنَاتٍ لَهُمْ﴾، إشارة إلى حصول المنافع العظيمة، وقوله: ﴿فِيهَا نَعِيمٌ﴾، إشارة إلى كون المنافع خالصة عن المكدرات؛ لأن النعيم مبالغة في النعمة، ولا معنى للمبالغة في النعمة إلا خلوها عن ممازجة الكدورات، وقوله: ﴿مُقِيمٌ﴾ عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة. ثم إنه تعالى عبّر عن دوامها بثلاث عبارات: أولها: ﴿مُقِيمٌ﴾ وثانيها: قوله ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾، وثالثهما: قوله ﴿أَبَدًا﴾. فحصل من مجموع ما ذكرنا أنه تعالى سيبشر هؤلاء

(١) التفسير الكبير، ج ١٢، ص ١٣٨.

المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب، وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين بكون هذا الثواب كامل الدرجة عالي الرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الأربعة.

ومن المتكلمين من قال: قوله ﴿يُسِّرُّهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ﴾ المراد منه خيرات الدنيا، وقوله: ﴿وَرِضْوَانٍ﴾، المراد منه كونه تعالى راضياً عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا، وقوله: "وَجَنَّاتٍ" المراد منه المنافع، وقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ﴾ المراد منه كون تلك النعم خالصة عن المكدورات؛ لأن النعيم مبالغة في النعمة، وقوله: ﴿مُقِيمٌ \* خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ المراد منه الإجلال والتعظيم الذي يجب حصوله في الثواب<sup>(١)</sup>.

وفي تفسيره لهذه الآية على طريقة العارفين المجدين المشتاقين، يرى الرازي أن المرتبة الأولى من الأمور المذكورة في هذه الآية قوله ﴿يُسِّرُّهُمْ﴾، والفرح بالنعمة يقع على قسمين: أحدهما: أن يفرح بالنعمة؛ لأنها نعمة، والثاني: أن يفرح بها، لا من حيث هي، بل من حيث أن المنعم خصه بها وشرّفه: "وإن عجز ذهنك عن الوصول إلى الفرق بين القسمين، فتأمل فيما إذ كان العبد واقفاً في حضرة السلطان الأعظم، وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته، فإذا رمى ذلك السلطان تفاحة إلى أحد أولئك العبيد عظم فرحه بها، فذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة، بل بسبب أن ذلك السلطان خصه بذلك الإكرام، فكذلك هاهنا، قوله: ﴿يُسِرُّهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ منهم من كان فرحهم بسبب الفوز بتلك الرحمة، ومنهم من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة؛ وإنما فرح لأن مولاه خصه بتلك الرحمة. وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة، بل بمن أعطى الرحمة، ثم إن المقام يحصل فيه أيضاً درجات؛ فمنهم من يكون فرحه بالراحم لأنه رحم، ومنهم من يتوغل في الخلوص، فينسى الرحمة، ولا يكون فرحه إلا بالمولى لأنه هو المقصد، وذلك لأن العبد ما دام مشغولاً بالحق من حيث إنه راحم، فهو غير مستغرق في

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٦.

الحق، بل تارة مع الحق، وتارة مع الخلق، فإذا تم الأمر انقطع عن الخلق، وغرق في بحر نور الحق، وغفل عن المحبة والحنّة والنقمة والنعمة والبلاء والآلاء. والمحققون وقفوا عند قوله: ﴿يُشْرُهُمْ رَبُّهُمْ﴾، فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به وتعويلهم عليه ورجوعهم إليه، ومنهم من لم يصل إلى تلك الدرجة العالية، فلا تقنع نفسه إلا بمجموع قوله ﴿يُشْرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ﴾، فلا يعرف أن الاستبشار بسماع قول ربهم، بل إنما يستبشر بمجموع كونه مبشراً بالرحمة.

والمرتبة الثانية: هي أن يكون استبشاره بالرحمة، وهذه المرتبة هي النازلة عند المحققين. واللطفية الثانية من لطائف هذه الآية هي أنه تعالى قال ﴿يُشْرُهُمْ رَبُّهُمْ﴾ وهي مشتملة على أنواع من الرحمة والكرامة<sup>(١)</sup>.

وبعد أن عدد الرازي ستة من أنواع هذه الرحمة والكرامة ينتهي إلى القول بأن في قوله تعالى: ﴿يُشْرُهُمْ﴾ إخباراً عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوها قبل ذلك، وجميع لذات الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوها في الدنيا من القرآن - والإخبار عن حصول بشارة - فلا بد وأن تكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول إلى وصفها البتة، رزقنا الله تعالى الوصول إليها بفضله وكرمه<sup>(٢)</sup>.

ويوافق الرازي من ارتضى منهجهم من الصوفية في بعض ما يذهبون إليه في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، ويصفهم أحياناً بأنهم من جملة أصحابه كما هو موقفه من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا \* إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا \* فَضَرْبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا \* ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ٩ - ١٢]، حيث قال الرازي بجواز حصول الكرامات

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٥، ١٦.

(٢) نفسه، ص ١٧.

للأولياء، مستندلاً على ذلك بالقرآن والأخبار والآثار والمعقول، فكان من قوله: "احتج أصحابنا الصوفية بهذه الآية على صحة القول بالكرامات" (١).

وفي الوقت الذي يقرر فيه الرازي اتفاق أصحابه على جواز كرامات الأولياء؛ فإنه يذكر إنكار المعتزلة لذلك، ويمارس في الوقت نفسه نظرية التأمل الصوفي والفلسفي في سبيل معالجة قضية حصول الكرامات للأولياء من خلال الدلائل التي وصفها بأنها دلائل عقلية قطعية على جواز الكرامات، وذلك في سبع مسائل ضمَّنها العديد من الدلائل، فهو يرى "أن المتولي للأفعال هو الروح لا البدن" (٢). فكل من كان أكثر علماً بأحوال عالم الغيب كان أقوى قلباً وأقل ضعفاً. ثم إن الرازي يرى - وفقاً لما ذكر أنه مبني على القوانين العقلية الحكيمة - أن جوهر الروح ليس من جنس الأجسام الكائنة الفاسدة المتعرضة للتفرق والتمزق، بل هو من جنس جواهر الملائكة وسكان عالم السموات، ونوع المقدسين المطهرين، غير أنه لما تعلق بهذا البدن، واستغرق في تدبيره، صار في ذلك الاستغراق إلى حيث نسي الوطن الأول والمسكن المتقدم، وصار بالكلية متشبهاً بهذا الجسم الفاسد، فضعفت قوته، وذهبت مكنَّته، ولم يقدر على شيء من الأفعال. أما إذا استأنست بمعرفة الله ومحبه، وقلَّ انغماسها في تدبير هذا البدن، وأشرقت عليها أنوار الأرواح السماوية العرشية المقدسة، وفاضت عليها من تلك الأنوار، قويت على التصرف في أجسام هذا العالم مثل قوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال، وذلك هو الكرامات (٣).

وعندما يبحث الرازي أمر الروح البشرية في هذا المقام، فإنما ينطلق من تصور صوفي وفلسفي أيضاً، فالنفس القوية مشرقة الجوهر، إذا ما انضاف إليها أنواع الرياضات أشرقت وتلألأت، وزال عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد، يقول الرازي فيما وصفه بأنه مذهبه: "إن الأرواح البشرية مختلفة بالماهية، ففيها القوية

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٨٤، ٨٥.

(٢) نفسه، ج ٢١، ص ٩١.

(٣) نفسه، ج ٢١، ص ٩١.

وبعد أن ناقش الرازي باستفاضة الحجج العقلية المتعلقة ببيان جواز كرامات الأولياء، اختتم تلك الحجج السبع بتقرير يتعلق بصعوبة الوقوف على واقع الروح البشرية، وما تناوله من أمر السعادات الروحانية والمعارف الربانية. فهو ههنا يقول: "ولنقبض ههنا عنان البيان؛ فإن وراءها أسراراً دقيقة وأحوالاً عميقة من لم يصل إليها لم يصدق بها، ونسأل الله الإعانة على إدراك الخيرات" (٢).

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٩١.

(۲) نفسه، ج ۲۱، ص ۹۱، ۹۲.

(۳) نفسه، ج ۲۱، ص ۹۱.

(٤) نفسه، ج ٢١، ص ٩١.

وفي مبحث قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾، قال الرازي: إن هذا "يدل على أن الذكر القلبي يجب أن يكون دائماً، وأن لا يغفل الإنسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الإنسانية". وهنا يشير الرازي إلى العلاقة العجيبة بين الروح والبدن وتأثير كل منهما في الآخر: "لأن كل أثر حصل في جوهر الروح نزل منه أثر إلى البدن، وكل حالة حصلت في البدن صعدت منها نتائج إلى الروح؛ ألا ترى أن الإنسان إذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه، وإذا تخيل حالاً مكروهة وغضب سخن بدنه، فهذه آثار تنزل من الروح إلى البدن، وأيضاً إذا واظب الإنسان على عمل من الأعمال، وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس، فهذه آثار صعدت من البدن إلى النفس" (١).

والرازي في تفسيره يؤكد ما أشار إليه حول أهمية الروح وأثرها عند دوام ذكر الله، وما ترقى إليه من مقامات ومراتب، من رؤية صوفية خالصة، فعنده إذا حضر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه، حصل أثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال، ثم يصعد من ذلك الأثر الخيالي مزيد من أنوار وجلايا إلى جوهر الروح، ثم تنعكس من تلك الإشراقات الروحانية آثار زائدة إلى اللسان ومنه إلى الخيال، ثم مرة أخرى إلى العقل، ولا يزال تنعكس هذه الأنوار من هذه المرايا بعضها إلى بعض، ويتقوى بعضها ببعض، ويستكمل بعضها ببعض، "ولما كان لا نهاية لتزايد أنوار المراتب، لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات العالية القدسية، وذلك بحر لا ساحل له، ومطلوب لا نهاية له" (٢).

وإذا كانت تلك هي تصورات الرازي تجاه الإشراقات الروحانية، فإنه من جهة أخرى لا يحبذ الاتجاهات الصوفية المفرطة في الإعراض عن تلك اللذات والطيبات

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٠٩.

(٢) نفسه، ج ١٥، ص ١١٠.

يجيب الرازي مثلاً عن تساؤل حول الحكمة من النهي عن الرهبانية، فيبين أن الرهبانية المفرطة، والاحتراز التام عن الطيبات والملذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسية، التي هي: القلب والدماغ، وإذا وقع الضعف فيهما، اختلت الفكرة وتشوش العقل. ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القُرَبات، إنما هي معرفة الله تعالى، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيّناه، لا جرم، وقع النهي عنها.

وفي رأي الرازي أن من استوفى اللذات الحسية، وكان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية، فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية؛ لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة - في هذه الحالة - أشق

وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية، فكأن الكمال في هذا أتم.

ويشير الرازي بعد ذلك إلى أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل؛ وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات، فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة، من أجل ذلك كانت هذه الحالة أكمل عنده<sup>(١)</sup>.

على أن الرازي بوصفه مسلماً قوياً بالإيمان، بالرغم من مباحثه المستفيضة فيما يتعلق بالروحانيات والإلهيات والعقليات في مواضع كثيرة من تفسيره، يبدي تحفظاً شديداً؛ خشية الانزلاق في مكامن الخطر، ورغبة في اتقاء الإثم بالجزم في أمور لا يؤهله للإحاطة بها عقله، فهذا هو عند مناقشة أقوال من قالوا بأن الولي لا يُعرف كونه ولياً، أو الولي يعرف كونه ولياً، نجد أنه بعد أن يورد حجج أصحاب القولين، يشد الانتباه إلى جواب يدعو فيه هؤلاء وأولئك إلى التسليم بحقائق الأسرار إلى الله تعالى، إذ يقول: "إن تداخل الأغلاط في هذا الباب كثيرة غامضة، والقضاء عسير، والتجربة خطر، والجزم غرور، ودون الوصول إلى عالم الربوبية أستار، تارة من النيران وأخرى من الأنوار، والله العالم بحقائق الأسرار"<sup>(٢)</sup>. وهو موقف في جملته ينتهي إلى ما انتهى إليه الغزالي وكثير من المحققين من قبل<sup>(٣)</sup>.

#### ب- المذهب الشيعي في التفسير:

يُعدُّ المذهب الشيعي الرمزي في التفسير - كما أسلفنا - أحد المذاهب التفسيرية السائدة في القرن السادس الهجري، حيث يقوم على صرف بعض ألفاظ القرآن عن ظواهرها إلى أمور باطنية، ويُعرفُ ابن وهب في كتابه «البرهان في وجوه البيان»<sup>(٤)</sup> الرمز بأن "أصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وإنما

(١) التفسير الكبير، ج ١٢، ص ٧١.

(٢) نفسه، ج ٢١، ص ٧٩.

(٣) انظر: الغزالي، قواعد العقائد، ص ٤٤.

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، أحد الشيعة الإمامية.



ولا ينكر أحد وجود الاختلاف في الاتجاه التفسيري بين أهل السنة والشيعة، ويلفت أحد الباحثين النظر إلى أن ذلك منشؤه قضية الخلاف الرئيسية بينهما، وهي لم تكن قضية خلاف قومي أو سياسي بين العرب والأعاجم، وإنما كانت قضية خلاف فقهي في تأويل نظرية الإمامة بين جماعة المسلمين، بصرف النظر عن جنسهم القومي، وإنما صارت القضية قضية سياسية؛ لأنها تتعلق بنظام الخلافة وطريقة اختيار الخلفاء في أمة واحدة، وليس لأنها تتعلق بخلاف قومي بين شعبين مسلمين<sup>(٣)</sup>.

فالقضية إذن إنما هي قضية نظرية في القيادة الروحية والسياسية للمسلمين بين إمام معصوم، وخليفة غير معصوم: فبينما كان أهل السنة يرون في الخليفة وصياً على الشريعة في المجتمع الإسلامي، كانت الشيعة ترى أن للخليفة مهمة روحانية بالنسبة للتفسير الباطني للوحي، وأنه مؤهل لوراثة تعاليم النبي الباطنية أيضاً. وهكذا بدأت التفسيرات المختلفة للرسالة الإلهية نفسها<sup>(٤)</sup>.

وإذا كان بعض الشيعة معتزلة، كما كان من شأن زيد بن علي، الذي تتلمذ في

(١) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص ٩٨، ٩٩.

(٢) نفسه، ص ٩٩.

(٣) في فلسفة الحضارة، ص ١٢٤.

(٤) نفسه، ص ١٢٤.

الأصول لواصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة ورئيسهم... فاقتبس منهم الاعتزال، وصار أصحابه كلهم معتزلة<sup>(١)</sup> فإن قسماً كبيراً من المعتزلة في الوقت نفسه كان شيعياً<sup>(٢)</sup>.

وسنقف هنا عند أحد نماذج تفسير الشيعة في القرن السادس الهجري، ممثلاً في العمل التفسيري «مجمع البيان في علوم القرآن» للطبرسي.

والطبرسي هو: أبو عليّ الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، المتوفى سنة (٥٤٨هـ - ١١٥٣م)، وقد ذكر أنه اطلع بعد تأليفه لكتابه هذا على كتاب «الكشاف» واستحسن طريقته، فألف تفسيراً آخر مختصراً شاملاً لفوائد تفسيره الأول، ولطائف الكشاف<sup>(٣)</sup>.

ويمثل كتابه هذا «مجمع البيان في علوم القرآن» مذهب الإمامية الاثني عشرية (إحدى الطوائف الشيعية في التفسير) حين فسر القرآن بما تقول به الشيعة لبعض المعاني الباطنية، ولذا فإنه من أهل الاتجاه الرمزي في التفسير، وكان من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾ [النور: ٣٥] فمن قوله في تفسير الآية: ﴿مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾: "واختلف فيها هذا المشبه والمشبه به على أقوال: (أحدها): أنه مثل ضربه الله لنبيه محمد ﷺ، فالمشكاة صدره، و"الزجاجه" قلبه، والمصباح فيه النبوة، ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ أي لا يهودية ولا نصرانية، ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ يعني شجرة النبوة، وهي إبراهيم...<sup>(٤)</sup>.

وهناك من يرى "توافقاً بين رأي الطبرسي بوصفه مفسراً شيعياً، وبين ما تقول به المعتزلة، كما في موقفه من التنزيه، ونفي الرؤية، حين قال في تفسير قوله تعالى:

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٥.

(٢) ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٤٣.

(٣) التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ١٠٢.

(٤) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٢٦٦.

- 191 -

الشيعة، وخاصة في العصر العباسي حين ضُيقَ عليهم الخناق" (١).

وقد حذر الغزالي من تفسير الباطنية ( وهم الإسماعيلية من الشيعة الإمامية )، فوصفه بأنه حرام، وضرره عظيم، وأنه صرف لألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة؛ لأن الباطن لا ضَبَطَ له. وعنده أن هذا من دأب الباطنية في التأويلات، فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه يُنْقَلُ عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، "اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد أصحابها الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له. وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على رأيهم" (٢).

أما البغدادي، فقد وصف الباطنية بأنهم "تأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام، على موافقة أُسُسِهِمْ" (٣).

ولقد أوغلت الشيعة في تأويلها لكثير من آيات القرآن الكريم، وتصدى لهذا التيار التأويلي المغالي بعض أهل السنة. من ذلك ما فعله ابن تيمية حيث يقول: "وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي العالم منها عَجَبَهُ" (٤). ثم يورد العديد من أمثلة تفسير الرافضة كتفسيرهم لقوله تعالى ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾ علي وفاطمة، ﴿اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الحسن والحسين... ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ

(١) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص ٩٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٦٢.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٧١.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص ٣٧، ٣٨.

ولقد عاب ابن تيمية على الرافضة أيضاً ذكرهم بعض الأحاديث الموضوعة بإجماع أهل العلم<sup>(٢)</sup>. ثم أورد ابن تيمية بعضاً من وجوه التفسير في مثل قوله تعالى: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ "أن الصابرين رسول الله، والصادقين أبو بكر، والقانتين عمر، والمنفقين عثمان، والمستغفرين علي، وفي مثل قوله "﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ أبو بكر، ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ عمر، ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ عثمان، ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ علي<sup>(٣)</sup>. وانتقد ابن تيمية هؤلاء الذين فسروا اللفظ بما لا يدل عليه وذكر أن عملهم هذا من الخرافات. وأمثال هذه الخرافات تتضمن تفسيراً للفظ بما لا يدل عليه بحال، فإن هذه الألفاظ لا تدل على هؤلاء الأشخاص، وقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ كل ذلك نعت للذين معه، وهي التي يسميها النحاة خبراً بعد خبر، والمقصود هنا أنها كلها صفات لموصوف واحد، وهم الذين معه، ولا يجوز أن يكون كل منها مراداً به شخص واحد<sup>(٤)</sup>.

وقد عدَّ السيوطي تفسير الرافضة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] تأولاً وعدّه من أقوال الملاحدة، وعقّب على ذلك ذاكراً أن هذا وأمثاله يحمل على ما أخرجه أبو يعلى وغيره عن حذيفة، أن النبي ﷺ قال: «إِنْ مِنْ أُمَّتِي قَوْمٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، وَيَنْشُرُونَهُ نَشْرَ الدَّقْلِ»<sup>(٥)</sup>، يتأولونه على غير تأويله»<sup>(٦)</sup>.

( ١ ) ابن تيمية، مقدمة في التفسير، ص ٣٨.

(۲) نفسه، ص ۳۸.

(۳) نفسه، ص ۳۸.

(٤) نفسه، ص ٣٨، ٣٩.

(٥) الدقل: ردىء التمر.

(٦) السيوطي، الإقتان، ج٤، ص٢٤٤.

ولا غرو أن نجد أن الرازي، وهو أحد أئمة المسلمين، من أهل السنة، يخالف ما يذهب إليه بعض الشيعة في تأويلهم لبعض آيات القرآن الكريم في مواضع كثيرة من تفسيره، وفيما يتعلق بأهم القضايا التي يقوم عليها مذهبهم. فمن ذلك موقف الرازي من تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣] حيث يورد الرازي قول بعض أهل الشيعة من أن "المراد بالغيب": المهدي المنتظر الذي وعد الله به تعالى في القرآن والخبر. أما القرآن، فقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥]. وأما الخبر؛ فقوله عليه السلام: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً». ويبطل الرازي - بطريقته المنطقية - هذا التأويل لبعض الشيعة، معتمداً على افتقار هذا التأويل إلى الدليل، فيقول: "واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل" (١).

كما يورد الرازي قول الشيعة معتداً برأي والده في تفسير الآية: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...﴾ [التوبة: ٤٠]، حين ناقش أفضلية أبي بكر بدلالة الآية على ذلك، وما نقل في الأخبار من أن الروافض كانوا إذا حلفوا قالوا: "وحق خمسة سادسهم جبريل" وأرادوا به الرسول ﷺ، وعلياً، وفاطمة، والحسن والحسين، حين احتجبوا بعباءة يوم المباهلة، فجاء جبريل نفسه سادساً لهم، فذكروا قولهم للشيخ الإمام الوالد رحمه الله، فقال رحمه الله: "لكم ما هو خير منه لقوله (ما ظنك باثنين الله ثالثهما)". ومن المعلوم بالضرورة أن هذا أفضل وأكمل (٢).

ومن ذلك أيضاً معارضة الرازي لتفسير الروافض لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) نفسه، ج ١٦، ص ٥٦.



متوالية، والمشي عبارة عن حصولات متوالية في أحياز متعاقبة، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها، فلو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الاسم المشتق حقيقة، وجب أن يكون اسم المتكلم والمشي وأمثالها حقيقة في شيء أصلاً وأنه باطل قطعاً، فدلّ هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة" (١).

هكذا يعرض الرازي مذهب الروافض في تفصيل دقيق دون حرج، ثم يُتبع ذلك بمعارضته ونقده لما ذهبوا إليه، فيقرر أن كل ما ذكره معارض بما أنه لو حلف لا يُسَلِّم على كافر، فسَلِّم على إنسان مؤمن في الحال، إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة، فإنه لا يحنث، فدلّ على ما قلناه، ولأن التائب لا يسمى كافراً، والتائب عن المعصية لا يسمى عاصياً، فكذا القول في نظائره، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، فإنه نهى عن الركون إليهم حال إقامتهم على الظلم، وقوله: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾، معناه: ما أقاموا على الإحسان، على أننا بينا أن المراد من الإمامة في هذه الآية: النبوة، فمن كفر بالله طرفة عين، فإنه لا يصلح للنبوة (٢). أما قضية الخلافة، فمسألة أخرى لا علاقة لها بالعصمة، ذلك أن العصمة لأنبياء الله وحدهم دون غيرهم من البشر.

### ج- تفاسير أهل السنة في القرن السادس الهجري:

أشرنا في الصفحات السابقة من هذا الفصل إلى مذهبين من مذاهب التفسير في القرن السادس الهجري هما: المذهب الاعتزالي، والمذهب الرمزي أو الإشاري. وسنعرض هنا لمنهج آخر من مناهج التفسير في هذا القرن، ممثلاً في تفاسير أهل السنة. وعندما نتحدث عن "أهل السنة"، فإنما نعني بهذا الاسم جمهرة المسلمين، وهي تسمية يرجع تاريخها إلى حوالي القرن السابع الهجري (٣)، وهذا يعني أن

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ٤، ص ٤١ و ٤٢.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ٤٢.

(٣) انظر: الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص ٣٤٩.



## ١- معالم التنزيل :

- 197 -

في علم التفسير وأعلامها، وأنبلها، وأسناها، جامع للصحيح من الأقاويل، عار عن الشبه والتصحيف والتبديل، محلى بالأحاديث النبوية، مطرز بالأحكام الشرعية، موشى بالقصص الغريبة، وأخبار الماضين العجيبة، مرصع بأحسن الإشارات، مخرج بأوضح العبارات، مفرغ في قالب الجمال بأفصح مقال<sup>(١)</sup>.

ويعد «تفسير البغوي» من كتب تفاسير أهل السنة، وهو وإن كان لا يرقى إلى مستوى «تفسير محمد بن جرير الطبري» من حيث الصحة، إلا أنه يفضلُ بعض تفاسير أخرى من حيث السلامة من البدعة والأحاديث الضعيفة<sup>(٢)</sup>. فحين سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أي التفاسير أقرب إلى الكتاب والسنة: الزمخشري، أم القرطبي، أم البغوي، أم غير هؤلاء، عدَّ تفسير البغوي أسلم ثلاثة التفاسير التي سئل عنها، فقال: "وأما التفاسير الثلاثة المسئول عنها، فأسلمها من البدعة والأحاديث الضعيفة «البغوي» لكنه مختصر من «تفسير الثعلبي» وحذف منه الأحاديث الموضوعة، والبدع التي فيه، وحذف أشياء غير ذلك"<sup>(٣)</sup>.

## ٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز :

والنموذج الثاني الذي اخترناه من بين تفاسير أهل السنة في القرن السادس هو "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" لأبي محمد عبد الخالق بن أبي بكر بن علي بن عطية الغرناطي (المتوفى سنة ٥٤٦ هـ)<sup>(٤)</sup>. يعد من أعيان مذهب المالكية، ومن مفسري القرن السادس، ومن شيوخ النحو وأساطين النحاة، واحتل تفسيره مكانة عالية بين كتب التفسير التي تعتمد بالدرجة الأولى على النقل. ويرى النقاد أن ابن عطية قد استفاد كثيراً من ابن جرير الطبري، يستشهد بالشعر العربي، ويعنى بالشواهد الأدبية للعبارات، ويحتكم إلى اللغة العربية عندما يوجه

(١) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص ٥٥.

(٣) نفسه، ص ٥٥، ٥٦.

(٤) كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦١٣.

بعض المعاني، ويهتم بالصناعة النحوية<sup>(١)</sup>.

ويعقد ابن تيمية مقارنة بين « تفسير ابن عطية » و« تفسير الزمخشري » من حيث القرب أو البعد من السنّة، ودرجات السلامة من البدعة، فيذكر أن « تفسير ابن عطية » من تفاسير أهل السنّة، ولكنه يأخذ عليه عدم ذكره كلام السلف الموجود في التفاسير الماثورة عنهم على وجهه؛ إذ يقول: "و« تفسير ابن عطية » وأمثاله أتبع للسنّة والجماعة، وأسلم من البدعة من « تفسير الزمخشري »، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير الماثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيراً ما ينقل من « تفسير محمد بن جرير الطبري »، وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدراً، ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال، ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنّة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه، ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب"<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر من « مقدمته في أصول التفسير »، يقطع ابن تيمية القول في المفاضلة بين « تفسير ابن عطية » وغيره، فيجعله أرجح من تفاسير: الزمخشري، والقرطبي، والبغوي، ولكنه دون « تفسير ابن جرير »؛ إذ يقول: "و« تفسير ابن عطية » خير من « تفسير الزمخشري »، وأوضح نقلاً وبحثاً، وأبعد عن البدع، وإن اشتمل على بعضها، بل هو خير منه بكثير، بل لعله أرجح هذه التفاسير، لكن « تفسير ابن جرير » أصح من هذه كلها"<sup>(٣)</sup>.

كما يقرن أبو حيان بين ابن عطية والزمخشري فيصفهما بأنهما أجل من صنّف في علم التفسير، يقول: "وهذا أبو القاسم محمود بن عمر المشرقي الخوارزمي الزمخشري، وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المغربي الغرناطي

(١) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص ٣٩.

(٣) نفسه، ص ٥٧.

أجلّ من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرّض للتنقيح فيه والتحرير، وقد اشتهر أولاً كاشتهار الشمس، وخلدا في الأحياء، وكلامهما فيه يدل على تقدمهما في علوم من منشور ومنظوم، ومنقول، ومفهوم، وتقلب في فنون الآداب، وتمكّن من علمي المعاني والإعراب، وفي خطبتي كتابيهما، وفي غضون كتاب الزمخشري ما يدل على أنهما فارسا ميدان، وممارسا فصاحة وبيان<sup>(١)</sup>.

وفي الوقت نفسه نجد أن أبا حيان يوازن بين كل من تفسيري ابن عطية والزمخشري، فيذكر أن كتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري أخص وأغوص<sup>(٢)</sup>.

ثم إننا نرى ابن خلدون بعد ذلك يعرب أيضاً عن رضاه تجاه المنحى الذي سلكه ابن عطية في تفسيره، إذ إنه لما عاب ابن خلدون على بعض كتب التفسير امتلاءها بالمنقولات التي قال: إن أصلها عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عند بعض أهل كتب التفسير بما ينقلونه من ذلك، قال: "فلما رجع الناس على التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى، وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهود بالمشرق<sup>(٣)</sup>.

### ٣- التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب) لفخر الدين الرازي:

ويعد من بين أهم المفسرين من أهل السنة في هذا القرن: فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) الذي نال شهرة عظيمة بتفسيره الكبير كما أشرنا من قبل، وبالرغم من تعدد الأقوال في قيمة عمله التفسيري، فإنه يعد صاحب النزعة

(١) أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، ج ١، ص ٩ و ١٠.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٩.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤٠.

ويعرب الرازي نفسه عن حقيقة مذهبه من خلال رده على الطاعنين فيه، ولومه على الأصحاب والأحباب الذين قعدوا عن نصرته، مؤكداً أنه على مذهب أهل السنة والجماعة، وذلك في عدة مواقف؛ منها: إشارته إلى أن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فيه وفي دينه مع ما بذله من الجهد والاجتهاد في نصرته واعتقاد أهل السنة والجماعة، "ويعتقدون أنني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة". ولم تزل تلامذتي وتلاميذه والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع. وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب؛ كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي، ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعونة والمساعدة، ولو أمكن ذلك من غير مساعدة لما كان كلهم الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة وبراهينه القاهرة، يقول مخاطباً للرب سبحانه وتعالى: ﴿فَارْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾ [القصص: ٢٤] (٣).

(١) الفكر الدينى فى مواجهة العصر، ص ٣٧، ٤٣.

(٢) ظهر الإسلام، ج ٤، ص ٨٨.

(٣) انظر: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١٥٠.

(٤) انظر: التفسير الكبير، ج ٩، ص ١١٩.

وكما أعرب الرازي في أكثر من موضع من مؤلفاته عن مذهبه السني، فإنه لم يفتّه أيضاً أن يبين موقف أهل السنة (الذين هو أحدهم) من أهم دعائم الإسلام، وهما: (الاعتقاد والعمل)، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] عندما يرى أن الإشارة إلى "الاعتقاد" في هذه الآية هي في قوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ﴾؛ لأن الإسلام هو الانقياد والخضوع، والوجه أحسن الأعضاء، وأن الإشارة إلى العمل هي في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾. ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات، وأن قوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ يفيد الحصر.

وبعد أن يشير الرازي من خلال تفسير هذه الآية إلى أن كمال الإيمان لا يحصل إلا عند تفويض جميع الأمور إلى الخالق، وإظهار التبري من الحول والقوة، يحاول أن يحدد مكان أهل السنة من الآخرين الذين سلكوا الطريق الفاسدة حين عدّ أولئك من الضالين عن طريق الهدى، بينما خص أهل السنة بسلوك طريق الهداية، يقول: "... وأيضاً ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله، فإن المشركين كانوا يستعينون بالأصنام، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، والدهرية والطبيعيون يستعينون بالأفلاك والكواكب والطبائع وغيرها، واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الآخرة عنهم: إنهم من أولاد الأنبياء، والنصارى كانوا يقولون: ثالث ثلاثة. فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله، وأما المعتزلة فما أسلمت وجوههم لله؛ لأنهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم، والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم، فهم في الحقيقة لا يرجون إلا أنفسهم، ولا يخافون إلا أنفسهم. وأما أهل السنة، الذين فوّضوا التدبير والتكوين والإبداع والخلق إلى الحق سبحانه وتعالى، واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثر إلا الله، فهم الذين أسلموا وجوههم لله، وعوّلوا بالكلية على فضل الله، وانقطع نظرهم عن كل شيء سوى الله" (١).

(١) التفسير الكبير، ج ١١، ص ٥٦، ٥٧.

## الصراع المذهبي من خلال تفاسير القرن السادس:

أ- المذهب المعتزلي في التفسير: ويتمثل في «الكشاف» للزمخشري.

١- التفسير الرمزي الشيعي، كما هو عند الطبرسي في «مجمع البيان في علوم القرآن».

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٢٨.

- أ - ابن عربي في تفسيره .  
 ب - أبو النصر التغلبي الشيرازي في تفسيره : « عرائس البيان في حقائق القرآن » .  
 ج - المذهب السني في التفسير عند كل من :

- ١ - البغوي، في « معالم التنزيل » .  
 ٢ - ابن عطية، في « المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » .  
 ٣ - فخر الدين الرازي، في « التفسير الكبير، المسمى مفاتيح الغيب » .  
 والذي لاشك فيه أن جميع المفسرين من أهل هذه المذاهب قد حاولوا - بقدر ما أسعفتهم إمكاناتهم ووسائلهم - أن يخدموا مذاهبهم، وأن يسعوا لنصرتها، مهما تعددت مناهجهم في ذلك .  
 على أنه يمكننا أن نخرج إلى القول بأن الصراع المباشر إنما يبدو عنيماً في الغالب، بين اثنين من المذاهب آنفة الذكر، هما : المعتزلي، والسني، حيث يتعقب كل منهما الآخر عند الآية الواحدة، والمعنى الواحد، بخلاف أهل المذهب الرمزي من شيعة وصوفية، الذين يحاولون الوصول إلى غاياتهم التفسيرية عن طريق ما يوغلون فيه من رموز يرون أنها تبين مقاصدهم دون التركيز على وسائل الدحض المباشرة لمواقف المفكرين من أهل المذاهب التفسيرية الأخرى .

فمن أمثلة مواقف الصراع الحادة والمباشرة بين أحد مفسري السنة وهو الرازي، وأحد مفسري المعتزلة وهو الزمخشري، ما قاله الرازي في المسألة الثالثة من المسائل التي أوردها في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [آل عمران : ٣١] بين الرازي أن صاحب الكشف قد خاض في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى، وكتب هنا ما لا يليق بالعقل أن يكتب مثله في كتب الفحش، " فهب أنه اجتراً على الطعن في أولياء الله تعالى، فكيف اجتراً على كتابة مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى، نسأل الله العصمة والهداية " (١) . ولم يقف الأمر عند ذلك، بل

( ١ ) التفسير الكبير، ج ٨، ص ١٨ .





في القرنين الثاني والثالث، بحكم استعانتها بالطريقة العلمية الأدبية في التفسير<sup>(١)</sup>، حتى نازع السنيون المعتزلة ما كانوا مختصين به من التفسير البلاغي<sup>(٢)</sup>، وانكسرت حدة المعتزلة في القرن الرابع بظهور الإمام الأشعري<sup>(٣)</sup>، حين تناول الأشاعرة بانتصار علومهم واستكانة خصومهم<sup>(٤)</sup>، حتى إن أحد النقاد عقد مقارنة بين «تفسير الزمخشري»، وبين أحد مفسري السنة؛ وهو ابن عطية، بما يعده صدى لاستكانة المعتزلة، وتفوق المفسرين من أهل السنة في القرن السادس، فقال: "... فلذلك كان «تفسير الزمخشري» في المواطن الكثيرة التي يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين التزاماً دفاعياً، وكان «تفسير ابن عطية» في تلك المواطن نقدياً هجوماً"<sup>(٥)</sup>.

تلك هي السمات العامة للتفسير في القرن السادس الهجري أما عن المفسرين، فلن أزيد هنا على ما ذكره أحد النقاد عند عرضه لتاريخ تطور التفسير حين خرج إلى القول بأن التفسير قد بلغ أوجّه عند ثلاثة من كبار المفسرين في القرن السادس يمثلون ثلاثة اتجاهات في التأويل: الزمخشري ويمثل ذروة التفسير الاعتزالي، وابن عربي ويعد قمة التفسير الصوفي، والفخر الرازي، صاحب النزعة الكلامية السنية في تفسيره<sup>(٦)</sup>، وهم - على اختلاف مذاهبهم العقدية - يمثلون طابعاً واحداً تزداد فيه النزعة التأويلية عن مفسري المرحلة المبكرة في تاريخ التفسير، فإلى أي مدى بقي للمنقول أثر في منهج ثالثهم؟ هذا ما نحاول بيانه في الصفحات التالية.

(١) التفسير ورجاله، ص ٩١.

(٢) نفسه، ص ٦٢.

(٣) نفسه، ص ٩٨.

(٤) نفسه، ص ٩٢.

(٥) نفسه، ص ٩٢.

(٦) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٣٧.

## الباب الثاني

### الاتجاه النقلي في تفسير الرازي

الفصل الأول: المنقول من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين

الفصل الثاني: المنقول من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم والجاري

على لسان العرب

الفصل الثالث: المنقول من غير التراث العربي والإسلامي



## الاتجاه النقلي في تفسير الرازي

تمهيد:

عرّف الرازي التفسير بأنه التأويل، وأن التأويل هو التفسير، عند قوله: "اعلم أن التأويل هو التفسير، وأصله في اللغة المرجع والمصير، من قولك: آل الأمر على كذا: إذا صار إليه. وأَوَّلَتْهُ تَأْوِيلًا: إذا صيرته إليه. هذا معنى التأويل في اللغة. ثم يسمي التفسير تأويلًا، قال تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ وذلك أنه إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى<sup>(١)</sup>.

ونسعى - من خلال دراستنا هذه - إلى تحقيق الوصول إلى الغاية الرئيسية من هذا البحث، وهي تحديد مدى نقلية الفخر الرازي من عَقْلَانِيَّةٍ من خلال تتبع هذين الاتجاهين في تفسيره الكبير؛ إذ يرتبط طرفا النقل والعقل عنده بظروف يتحكم فيها التقاء وافتراقاً واقع حال المعرفة التي يعالجها الرازي؛ ذلك أنه لا يرغب في سلوك مسلك النقليين لمحض الرغبة في التقليد، كما لا ينزع إلى مسلك عقلي بمجرد الرغبة في الجدل، أو بدافع الطموح للاصطفاف بجانب العقليين، بل إن لكل من مواقفه النقلية أو العقلية مناهج واضحة ومحددة؛ لأنه يرى أن العاقل لا يحيد عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً جُمْلَةً أو تفصيلاً، وأن الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير، ويحرمون مفارقتهم في النقيير والقطمير يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لتقدمهم مخالفين، وعلى كلامهم معترضين، وعن مقالاتهم معرضين، وبذلك مُصَرِّحِينَ لا مُعَرِّضِينَ، "فإن كان ذلك مردوداً غير مقبول، فقد صار المتقدم مقدوحاً فيه لمخالفته متقدميه، واعتراضه على كلام معلميه، وإن كان ذلك مشرباً هنيئاً ومنهجاً سنيئاً، ونحن بزعم هذا المقلد مأمورون باقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم، فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضايق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما تأدت مصادمات

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٧٦.

شعبها ونهاياتها، واصطكاكات أواخرها وغاياتها إلى ترك بعض المقبولات والإعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم، فصار فتواهم بوجوب اتباع الأولين موجباً عليهم ترك ذلك والتمسك بالأدلة والبراهين<sup>(١)</sup>.

وكما يعيب الرازي على المفرطين في التمسك بالنقل عن المتقدمين يعيب أيضاً على الذين يقفون موقف النقيض من هؤلاء، ويعني بهم الذين خرجوا على كل تقليد، وعولوا على العقل بوصفه أساساً وحيداً لتحصيل المعارف. وفي هذا يلح الرازي على فساد طريقة قوم نصّبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين، وباطل وهجين، ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر، فقد انخرطوا في سلوكهم، وانجذبوا إلى جانبهم، "كلا، فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة، وغباوتهم الظاهرة، وكمالهم في النقصان، وأخذهم مجامع الجهل والنسيان"<sup>(٢)</sup>.

فالرازي يرى أن للعقل حدوداً يقف عندها؛ إذ ليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه، فمن أراد أن يقدر حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه، فقد ضل ضلالاً مبيناً<sup>(٣)</sup>.

والشرع هو الأمر الذي يعتد به الرازي ويسلم له، ويرى أتباعه واجباً، فالطريق الشرعي عنده هو القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، والفعل المنقول عنهما... ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل؛ لأن العقل ليس طريقاً شرعياً<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا فإن الرازي إنما يعيب على كل متطرف تطرفه، فليس النقل عنده بكافٍ لتحصيل العلوم والمعارف، وليس العقل وحده محققاً لإكساب المرء كل

(١) المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٤.

(٣) التفسير الكبير، ج ١، ص ١٠١.

(٤) نفسه، ج ٣، ص ٢٢٧.

ومن هنا، كان الرازي يعلن عن منهجه في التفسير، بحيث لا يعتمد فيما يذهب إليه من التأويل على النقل دون العقل، أو على العقل دون النقل، فهو يقرر أن المطالب على أقسام ثلاثة: منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية، فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع، وإلا لزم الدور. ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلاً، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلاً، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي. ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معاً، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف العلم به

(۳) نفسه، ص ۱۵۰.

على العقل، فلا جَرَمَ أمكن إثباته بالدلائل السمعية<sup>(١)</sup>.

والحق أن الرازي يبدو في بعض مواقفه التفسيرية وكأنه قد شغل بقضية النقل والعقل، فإما أن يشرح الآية القرآنية على أي من الاتجاهين النقلي أو العقلي، أو بهما معا، مُبَدِّياً مدى التقائهما أو افتراقهما، وكأنه يحاول أن يبرز لنا مدى ما تشغله هذه القضية من اهتمام في أذهان مفكري عصره، كما أنه يحاول أن يختتم مباحثه تلك بما ينتهي إليه من ترجيح أي من هذين الاتجاهين على الآخر، أو التقائهما أو افتراقهما.

وفي مناسبة أخرى يذكر الرازي أن استكمال النفس الإنسانية بالمعارف والعلوم إنما هو على قسمين: أحدهما: أن يُحَاوِلَ تحصيلهما بالفكر والنظر والاستدلال، والثاني: أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه، وقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ إشارة إلى القسم الأول، وقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إشارة إلى القسم الثاني. ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بأنوار عقول الطائفة المحقة، الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصائبة، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أخلوا بالأعمال الصحيحة، وهم "المغضوب عليهم" أو بطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا، فإن الرازي يحاول في أكثر من موقف أن يبرهن على أهمية التكامل بين العقل والنقل حين ينص على أن الله جعل السمع قريباً للعقل، في قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. إذ المراد من القلب هنا "العقل" وأن ذلك يتأكد بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] فجعلوا السمع سبباً للخلاص من عذاب السعير<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١٢، ص ١٧٦.

(٢) نفسه، ج ١، ص ٢٦٩.

(٣) نفسه، ج ١٧، ص ١٠١.





وهو ما دل عليه ظاهر اللفظ: "أعلم أن هذه الوجوه بأسرها عدول عن ظاهر اللفظ، وكيف يجوز المصير إليه مع أننا أقمنا البرهان القاطع العقلي على أن ليس الحق إلا ما دل عليه ظاهر لفظ هذه الآية والله أعلم" (١).

ثم إن الرجل، بوصفه مفسراً صرح في أكثر من موضع من تأليفه بأنه على مذهب أهل السنة (٢)، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وهو يؤكد باستمرار ضرورة الأخذ بما جاء في الكتاب والسنة، والتمسك بهما، وعدم تجاوزهما عند التفسير إلا بعد انعدام الأصول، فهناك يمكن الأخذ بالقياس المشروط أيضاً. فالرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ينص على أن هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدّمان على القياس مطلقاً، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، سواء كان ذلك النص مخصوصاً قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ أمر بطاعة الكتاب والسنة... وعلى هذا المذهب كان قوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول (٣)؛ لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس (٤).

ويرتكز الرازي في منطلقه هذا حول الاعتماد على النص القرآني من القاعدة التي يصرح بها عندما يقول النص راجح على القياس (٥)، ثم إنه لا يمكن - في نظر الرازي - معارضة النص بالقياس؛ لأن النص خير من القياس (٦).

(١) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٨٤.

(٢) نفسه، ج ١٥، ص ٦٢.

(٣) نفسه، ج ١٠، ص ١٤٧.

(٤) نفسه، ج ٩، ص ٦٧.

(٥) نفسه، ج ٢٠، ص ٥٩.

(٦) نفسه، ج ١٦، ص ٤٧.



يناقش ما يتعلق بمدة تقلب أهل الكهف، فيذكر أن هذه التقديرات لا سبيل للعقل إليها، ولفظ القرآن لا يدل عليه، وما جاء فيه خبر صحيح، فكيف يُعرف؟<sup>(١)</sup>.

وحول ما يتعلق بزمان أهل الكهف ومكانهم، نجد الرازي يُبدي تشوقاً إلى "النص" ليصل به إلى حقيقة الزمان والمكان، ولما لم يجد نصاً أعرب عن عجزه، وعجز غيره عن معرفتهما، وقصور العقل عن الإحاطة بهما، ذلك أن العلم بذلك الزمان، وبذلك المكان ليس للعقل فيه مجال، وإنما يستفاد ذلك من نص، وذلك مفقود، فثبت أنه لا سبيل إليه<sup>(٢)</sup>.

وإذا ما توفر النص الصريح، فلا يلتفت الرازي إلى غيره، فلا عبرة في الروايات "في مقابلة صريح القرآن"<sup>(٣)</sup>.

ثم إن الرازي ينصرف عن الحكم المطلق في المدلول المطلوب من موضوع بحثه لعدم وجود نص يعتمد عليه أو يقوي اتجاهه، فهاهو في أمر حمل مريم عليها السلام يورد قولين في مقدار عمرها عندما حملت، ودون أن يرجح أياً من القولين يصرح بأنه ليس في القرآن ما يدل على شيء من هذه الأحوال<sup>(٤)</sup>، وعند تعرضه لما يستفاد من قوله تعالى في شأن مريم: ﴿فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا﴾ [مريم: ٢٢]، أورد الرازي وجوهاً مما ذكره الآخرون حول قوله ﴿فَانتَبَذَتْ بِهِ﴾، ثم اختتمها معلناً أن هذه الوجوه محتملة، وليس في القرآن ما يدل على شيء منها<sup>(٥)</sup>.

ويقطع الرازي بالقول في العديد من المواضع من تفسيره، كما سيتبين لنا بوقوف العقل البشري عند حدود لا يستطيع تجاوزها، وأن هناك من الأمور ما لا سبيل إلى

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٠١.

(٢) نفسه، ج ٢١، ص ١١٣.

(٣) نفسه، ج ١٣، ص ٣٨.

(٤) نفسه، ج ٢١، ص ٢٠١.

(٥) نفسه، ج ٢١، ص ٢٠٢.



ثم يأخذ الرازي من قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]، أن هذا يدل على أن من لم يُحَكِّم الرسول لا يكون مؤمناً<sup>(١)</sup>.

ويعارض الرازي بشدة أن يُصَرَّفَ معنى لفظ القرآن عن ظاهره دون دليل، ذلك لأن صرف الكلام عن ظاهره بغير دليل لا يجوز<sup>(٢)</sup>، "والظاهر" عند الرازي هو أولى بالأخذ، فَصَرَّفُ اللفظ عن الظاهر لا يجوز المصير إليه بدليل منفصل<sup>(٣)</sup>، ومن هنا يقول: "لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر"<sup>(٤)</sup>.

ومن هذا المنطلق يعتد الرازي كثيراً بالنص القرآني، ويأتي بعده الخبر الصحيح، فما ورد بهما يعد مقبولاً لديه، وما لم يرد فيهما فإنه يرده أو يسكت عنه. فعند الحديث عن (البعض) الذي ضُربَ به قتيل بني إسرائيل، يقول الرازي: "ولا شك أن القرآن لا يدل عليه، فإن ورد خبر صحيح قُبِلَ، وإلا وَجَبَ السكوت عنه"<sup>(٥)</sup>.

ويأخذ الرازي من الأخبار ما يبلغ مبلغ التواتر ويعده حجة، أما الأخبار المروية بالآحاد فيعدها ظنية، والظن لا يُقْطَعُ به، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٩٤) يقول: "وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم ما تمنوا الموت بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة"<sup>(٦)</sup>.

أما ما لم يبلغ مبلغ المتواتر من الأخبار، فيقف عنده الرازي ولا تحصل به الحجة، ففي الحديث عن وصف "العصا" التي ضرب بها موسى الحجر من حيث طولها ومكان أخذها، يقول الرازي: "اعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب؛

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٨٧.

(٢) نفسه، ج ٣، ص ١٨٧.

(٣) نفسه، ج ٣، ص ١٨٨.

(٤) نفسه، ج ٣، ص ١٨٨.

(٥) نفسه، ج ٣، ص ١٢٥.

(٦) نفسه، ج ٣، ص ١٩١.



( ٣ ) مشكلة الصفات .

( ٤ ) نظرية الجوهر الفرد .

وقد ورثت تلك المدرسة ما خلفته مدرسة التفسير بالمأثور، حيث أتت بنمط معلوم من التفسير هو التفسير بالمأثور، الذي جاء عن طرق ثلاثة :

أولاً: عن طريق تفسير القرآن بالقرآن<sup>(١)</sup>؛ كقوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذ إن عبارة: ﴿ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ تفسير وتبيين للخيط الأسود. وكقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ \* النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴾ [الطارق: ٢ - ٣]، فإن عبارة ﴿ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴾ تفسير لكلمة ﴿ الطَّارِقُ ﴾ .

ثانياً: عن طريق السنة شرحاً للقرآن، كتفسيره ﷺ الظلم بالشرك، بتفسيره لقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقد أيد هذا التفسير بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣]، وكتفسيره ﷺ القوة بالرمي في قوله سبحانه: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: ٦٠] .

ثالثاً: تفسير القرآن بما صح وروده عن الصحابة رضوان الله عليهم، فقد عدَّ بعضهم تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكماً المرفوع. وأيد هذا آخرون بما كان في بيان النزول ونحوه مما لا مجال للرأي فيه، وإلا فهو من الموقوف<sup>(٢)</sup>.

فإذا ما جاء عهد التابعين وما نقل عنهم من تفسير، رأينا اختلاف العلماء في ذلك. فمن العلماء من عدَّ تفسير التابعين من المأثور؛ لأنهم تلقوه من الصحابة غالباً، ومنهم من عدَّه من التفسير بالرأي<sup>(٣)</sup>. وفي هذه الفترة وما تلاها تعدد المفسرون، وتعددت كتب التفسير، وتنوعت أساليب المفسرين، قال السيوطي: "ثم أُلِّفَ في التفسير خلائق، فاختصروا الأسانيد، وتقوَّلوا الأقوال بترأً، فدخل من

( ١ ) مناهل العرفان، للزرقاني، ج ٢، ص ١٢ .

( ٢ ) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٥٧؛ وانظر أيضاً: مناهل العرفان، ج ٢، ص ١٣ .

( ٣ ) مناهل العرفان، ج ٢، ص ١٣؛ وانظر: البرهان في علوم القرآن، ص ١٥٨ .



— ۲۲۱ —

وما دمنّا بصدد تحديد مكانة تفسيره من حيث النقل والعقل، فإننا نحاول - من خلال فصول هذا الباب - معرفة مدى اعتماده في تفسيره على المنقول من وجوه ثلاثة:

(أ) ما نقله من الحديث النبوي وكلام الصحابة والتابعين، وذلك موضوع البحث في الفصل الأول من هذا الباب مع تخريج بعض الأحاديث النبوية التي استشهد بها.

(ب) ما نقله من الشعر الجاهلي والأمثال والحكم، ومن الجاري على لسان العرب، وهو ما سنعرض له في الفصل الثاني من هذا الباب.

(ج) الأفكار المستقاة نقلاً عن الثقافات الأخرى غير العربية والإسلامية، وذلك ما سنحاول إلقاء الضوء عليه في الفصل الثالث من هذا الباب.

ولكننا، وقبل أن نتبين مدى اعتماد الرازي على المنقول في تفسيره، يجدر بنا أن نشير إلى قضية جدية باهتمام كل من يريد أن يبحث في فكر الرازي من خلال تفسيره، وهي مدى صحة نسبة هذا التفسير كله أو بعضه إليه، ليكون في حكمه على اتجاهات الرازي معقولة أو منقولة أقرب إلى الصواب، ولئلا يخرج البحث عن إطار الموضوعية، فينسب إلى الرازي ما ليس له من أعمال تفسيرية بما تضمنته من أفكار أو خواطر، ولئلا تزر وزارة وزر أخرى.

فلقد تفاوتت مواقف المؤرخين والنقاد إزاء هذه المسألة، حتى أكد أكثر من مؤرخ وناقد أن الرازي لم يكمل تفسيره للقرآن الكريم.

فابن خلكان قال في كتابه «وفيات الأعيان»، وهو يتحدث عن الرازي "له التصانيف المفيدة في فنون عديدة؛ منها تفسير القرآن الكريم، جمع فيه كل غريب وغريبة، وهو كبير جداً، ولكنه لم يكمله"<sup>(١)</sup>.

ويتفق معه في هذا الرأي ابن قاضي شعبة، كما في كتاب «شذرات الذهب»، حين ذكر أن الرازي لم يتم تفسيره<sup>(٢)</sup>.

(١) وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٤٩.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٦، ص ٣٠٨، ٣٠٩، نقلاً عن كتاب الفرائض لابن قاضي شعبة.



ولقد قامت شكوك بعض الباحثين في صحة نسبة هذا التفسير كله إلى الرازي على ما تضمنه هذا التفسير نفسه من عبارات تدل على أن ذلك الموضع من التفسير هو من غير تفسير الرازي، وهذا في السور المتأخرة في الترتيب بعد سورة الأنبياء، كما جاء في تفسير سورة الواقعة، عند قوله تعالى: ﴿كَأَمْثَالِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ [الواقعة: ٢٣]، حيث قال المفسر بعد أن شرح الآية: "وشيء من هذا رأيت في كلام الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله" (١).

ومن ذلك قول المفسر عند تفسيره قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]، "المسألة الأولى أصولية، ذكرها الإمام فخر الدين - رحمه الله - في مواضع كثيرة" (٢).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في تفسير سورة (يس) حيث قال المفسر: "ثم إن النبي ﷺ قال: "إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن (يس)"، حيث أضاف المفسر بأن "فخر الدين الرازي رحمه الله، قد استحسن قول الغزالي في ذلك" (٣).

وكان اعتماد بعض الباحثين على القول بأن الرازي قد وصل في تفسيره إلى سورة الأنبياء يرجع إلى اعتبار أن العبارات التي وردت في هذا التفسير، والتي من شأنها أن تصدر من غير المتكلم عن نفسه، قد وردت في السور المتأخرة بعد سورة الأنبياء، بخلاف تلك السور التي وردت قبلها، والتي تلاحت فيها الشواهد وتميزت بحديث الرازي عن نفسه في ثنايا تفسيره.

فقد كان من شواهد تفسير الرازي لما قبل سورة الأنبياء تصريحه بذكر التواريخ التي تم فيها تفسير الكثير من تلك السور، وتصريحه أحياناً بذكر الزمان والمكان اللذين أنهى بهما تفسير بعضها، فقد أرخ لتفسير سور آل عمران (٤) والنساء (٥)،

(١) التفسير الكبير، ج ٢٩، ص ١٥٥.

(٢) نفسه، ج ٢٩، ص ١٥٦.

(٣) نفسه، ج ٢٦، ص ١١٣.

(٤) نفسه، ج ٩، ص ١٥٦.

(٥) نفسه، ج ١١، ص ١٢٢.



يقول الرازي: "يقول جامع هذا الكتاب: ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمئة، وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد (أفاض الله على روحه وجسده أنواء المغفرة والرحمة)، وأنا ألتمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين أن يخص ذلك المسكين وهذا المسكين بالدعاء والرحمة والغفران. والحمد لله رب العالمين، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين" (١).

ومن تعابيره المشابهة لذلك أيضاً: ما ذكره في ختام تفسير سورة يوسف: "تم تفسير هذه السورة بحمد الله تعالى يوم الأربعاء السابع من شعبان ختم بالخير والرضوان، سنة إحدى وستمئة، وقد كنت ضيق الصدر جداً بسبب وفاة الولد الصالح محمد (تغمده الله بالرحمة والغفران وخصه بدرجات الفضل والإحسان)" (٢).

وقد ذكر عدة أبيات من مرثيته في ولده، ختمها بأن أوصى من طالع كتابه واستفاد ما فيه من الفوائد النفيسة العالية أن يخص ولده ويخصه بقراءة الفاتحة، وأن يدعو لمن قد مات في غربة بعيداً عن الإخوان والأب والأم بالرحمة والمغفرة (٣). ثم إن الرازي أيضاً لا يتوقف عن ذكر بعض لازماته في تفسيره مما هو في هذا النطاق، أي من سورة البقرة إلى سورة الأنبياء. فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] نراه يربط بين رأيه في تفسير هذه الآية وبين تفسير له متعلق بالأسماء والصفات في أحد مؤلفاته بخلاف هذا التفسير، إذ يقول: "ولنا في تفسير الأسماء والصفات كتاب سميناه بلوامع البينات، من أراد الاستقصاء فليرجع إليه" (٤). وعند تفسيره (للآية ٧٠ من سورة النحل) قال:

(١) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٧٦.

(٢) نفسه، ج ١٨، ص ٢٢٩.

(٣) نفسه، ج ١٨، ص ٢٢٩.

(٤) نفسه، ج ١٥، ص ٦٦.



كنت أكتب هذه الأوراق وهو اليوم الأول من محرم سنة اثنتين وستمئة حصلت زلزلة شديدة وهزة عظيمة وقت الصبح" (١).

والجدير بالذكر هنا أن القول بأن الرازي لم يتم تفسيره، وأنه وصل إلى سورة الأنبياء لا يعني أن الرازي لم يفسر أية سورة أخرى بعد ذلك، فبالإضافة إلى ما ثبت لنا من خلال تأريخه لتفسير السور أنه لم يلتزم في تفسيره بترتيب السور في المصحف، فإننا نجد أيضاً يصرّح أنه قد فسر سوراً أخرى بعد سورة الأنبياء، فمن ذلك ما ذكره عند تفسيره لسورة الصافات، قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات: ١٠]، حين قال: "ذكرنا معناه في سورة الأعراف في قصة بلعم باعورا"، ثم عقّب على هذا بقوله: "واعلم أن في هذا الموضوع أبحاثاً وثيقة ذكرناها في سورة الملك، وفي سورة الجن" (٢). ومعلوم أن الرازي قد فسر سورة الأعراف، وسمّى نفسه في أثناء تفسيره لها عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ١٣٠] وذلك بقوله: "قال محمد الرازي" (٣). كما نوّه الرازي بأنه فسر سورة (البينة) وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ [الآية [المائدة: ٦]، إذ تعرض لموضوع النية في الوضوء واستشهد على اشتراطها بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] فقال: "وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، فليرجع إليه في طلب زيادة الإتيان" (٤).

ونعود لنؤكد أن من عوامل الشك في صحة نسبة كل كتاب «التفسير الكبير» إلى الرازي، ما ورد في ثنايا التفسير فيما تلا سورة الأنبياء من نصوص تفيد بالامر

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ٥١.

(٢) نفسه، ج ١٩، ص ١٦٩.

(٣) نفسه، ج ١٤، ص ٢١٥.

(٤) نفسه، ج ٣، ص ٥٣٩.



فمن ذلك ما ورد في تفسير سورة (يس) حين قال المفسر: "ثم إن النبي ﷺ قال: "إن لكل شيء قلباً، وقلب القرآن يس"، وقال الغزالي: "إن ذلك لأن الإيمان صحبه الاعتراف بالحشر، والحشر مقرر في هذه السورة بأبلغ وجه، فجعله قلب القرآن لذلك"، واستحسنه فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى، سمعته يترحم عليه بسبب هذا الكلام" (١).

ولا مجال للشك هنا بأن هذه التعابير إنما هي صادرة عن متكلم خلاف شخص الرازي، بما يُستدل منه على أن هذه المواضع من التفسير - على الأقل - إنما هي من غير تحرير الرازي.

(١) التفسير الكبير، ج ٢٦، ص ١١٣.

(۲) نفسه، ج ۲۹، ص ۱۵۵.

(۳) نفسه، ج ۲۹، ص ۱۵۶.

فإذا كان صاحب « كشف الظنون » ذكر أن الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد القمولي، المتوفى سنة ٧٢٧هـ، قد صنف تكملة للتفسير الكبير، وأن قاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الدمشقي، المتوفى سنة ٦٩٣هـ، كمل ما نقص منه أيضاً، بما يفيد أن القمولي وشهاب الدين الخويي الدمشقي قام كل منهما بعمل تكملة له، إذا كان هذا رأي صاحب « كشف الظنون »، فإن الشيخ محمد حسين الذهبي بمعالجته لهذه المسألة يرى أن الإمام فخر الدين كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء، فأتى بعده شهاب الدين الخويي فشرع في تكملته، ولكنه لم يتمه، فأتى بعده نجم الدين القمولي، وكتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخويي<sup>(١)</sup>.

وعلى أي حال، فإن كلا الباحثين هنا يخلصان إلى أمر واحد: هو قيام كل من الخويي والقمولي بكتابة تكملة لهذا التفسير بعد أن سلماً بمبدأ يقوم على الاعتقاد بأن الرازي لم يكمل تفسيره، وأنه وصل فيه إلى سورة الأنبياء فحسب، كما يخلصان إلى أن التكملة التي كتبها القمولي غير تلك التي كتبها الخويي.

وإذا كان هذا هو منتهى الأمر في هذه المسألة عند كل من حاجي خليفة والذهبي، فإن الأستاذ محمد بن فاضل بن عاشور، في كتابه « التفسير ورجاله » يأخذ مما أورده ابن خلكان من أن الرازي لم يكمل تفسيره، ومما عيَّنه صاحب « كشف الظنون » حين ذكر اثنين أحدهما صنَّف تكملة للتفسير، والآخر أكمل نقصه، يأخذ ابن عاشور من هذا أن التكملة « تكملة القمولي » في كتاب مستقل، وأن إكمال النقص (إكمال الخويي) هو الأجدد بأن يُحمل على ما اتصل بوضع الرازي. ويربط ابن عاشور بين تكملة نقص هذا التفسير من قبل الخويي المتوفى سنة ٦٩٣هـ، وبين قرب عهد الخويي من الإمام الرازي، الذي ذكر أنه لا يبعد أنه من تلاميذه<sup>(٢)</sup>.

(١) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) التفسير ورجاله، ص ١٢٧.

ويخرج ابن عاشور من مناقشته لمسألة مدى نسبة التفسير الكبير إلى الفخر الرازي بتعليل تناول فيه قضية إكمال نقص التفسير من قبل الخويي، فقال بعد استعراض بعض من (الشواهد) و(القوادح) تجاه نسبة هذا التفسير إلى الفخر الرازي: "والذي يبدو في نظرنا فيصلاً بين ذلك كله أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكّن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي، وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره، وألحق في ذلك الفرع بالأصل، فالكتاب بروحه هو للرازي كله، وبتحريره هو من وضعه في الأول، ووضع تلميذه الخويي في الآخر<sup>(١)</sup>.

غير أن ابن عاشور يقطع بالجزم بأن تحقيق محل الفصل بين التحريرين "أمر لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع" (٢).

ومن هنا، ورغم تعليل ابن عاشور وقوله بأن الكتاب بروحه هو للرازي كله وبتحريره هو، ولما كانت نسبة تفسير القرآن الكريم فيما بعد سورة الأنبياء من كتاب التفسير الكبير إلى الرازي، محل شك لا يمكن أن يصمد أمام أية محاولة لإثبات صحة نسبته إلى الرازي لما تخلله من قوادح تؤكد أن المفسر يتكلم بلسان غير الرازي، ويعرب عن رأيه الذي يصريح بأنه ليس نقلاً عن الرازي، وإنما وافقَ خاطرُ المفسرِ خاطرَ الرازي<sup>(٣)</sup>.

من هنا، ووفقاً لهذه الاعتبارات، فإننا - ونحن نعالج ما يتعلق في عموم هذا البحث منقوله ومعقوله - سنتناول ما ينحصر في نطاق ما هو ثابت النسبة إلى الرازي من هذا التفسير، أي من سورة الفاتحة، فسورة البقرة، إلى سورة الأنبياء فحسب، وعلى الله الاتكال.

هذا، وفي الوقت الذي نحاول فيه تحديد مكانة تفسير الرازي من النقل، فيما

(١) التفسير ورجاله، ص ١٢٧، ص ١٢٨.

(۲) نفسیه، ص ۱۲۸.

(٣) التفسير الكبير، ج ٢٩، ص ١٥٥.

يختص بهذا الباب، فإننا سنستفيد كثيراً مما صرح به الرازي نفسه في ثنايا منقولاته. فلقد عودنا الرازي أن ينسب الكثير من تلك المنقولات إلى أهلها، وذلك من حسناته على وجه التأكيد، بل هو الذي أبان في أكثر من موضع عن استعانتة بما سبقه به الأقدمون في كثير من المواقف؛ فمن ذلك قوله في أحد مؤلفاته: "لما كان للمعتزلة بعض الآراء والأقوال التي تحتاج إلى رد عليها، وتوضيح ما تنطوي عليه من بطلان، وما تؤدي إليه من فساد، لذا كان من تمام الفائدة أن نتعرض لبعضها في الرد، مستعينين في ذلك بآراء العلماء والمحققين، سائلاً الله التوفيق والسداد" (١).

كما كان من الشواهد القوية في هذا الاتجاه النقلي عنده ما عبّر به عن هذا المعنى في بيته المشهور (٢):

وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طَوْلَ عُمْرِنَا  
سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قَيْلَ وَقَالُوا

(١) انظر: كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ٤٣.

(٢) التفسير الكبير، ج ١، ص ١؛ وانظر: ابن خلكان، ج ٤، ص ٢٥٠.



لنعرف إلى أي مدى اعتمد الرازي على تلك المنقولات فيما نقله من أوجه التفسير الشرعية أو اللغوية أو غيرها، ومدى عنايته بالأحاديث المنقولة من حيث قوة إسنادها أو ضعفه، وكذا مدى اعتماده على ما نقل من كلام الصحابة والتابعين.

### (أ) المنقول من الحديث النبوي:

وقبل أن نستعرض منقولات الرازي من الحديث النبوي قد يكون من الأجدر بنا أن نشير إلى ما له صلة قوية بهذا المبحث، بل إلى ما يُعدُّ الباعثَ الحقيقي وراء هذا المبحث المتعلق بالأحاديث النبوية، وهو ما يتعلق بما أثّر حول مكانة الرازي من الحديث ورواته، وما يتعلق بنظرة بعض الباحثين إلى الرازي، حين عده بعضهم من الرواة الضعفاء، الأمر الذي حدا بالمنتصرين للرازي، كابن السبكي، أن يدفعوا أو يحاولوا - على الأقل - دفع التهمة عن الرازي، ففي الوقت الذي نجدهم يقفون موقف الرفض من إطلاق ذلك الحكم القاسي على الرازي، نجدهم يحاولون دفع التهمة عنه من عدة وجوه أبرزها<sup>(١)</sup>:

أولاً: أن الرازي ليس من الرواة، فكيف ينشأ الكلام حول مكانته بوصفه راوية من رواية الحديث؟  
ثانياً: أنه لا رواية له.

فهنا نجد أن السبكي يعبر عن هذا المعنى في دفاعه عن الرازي فيما يتعلق بهذا الموقف، ويتهم الآخرين بالتحامل عليه حين يقول: واعلم أن شيخنا الذهبي ذَكَرَ الإمام في كتاب «الميزان» في الضعفاء، وكتبت أنا على حاشيته ومضمونها: أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة، أعلاها: أنه ثقة خبر من أحبار الأمة، وأدناها: أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود<sup>(٢)</sup>.

(١) طبقات الشافعية، ج ٨، ص ٨٨.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٨٨.

- ۲۳۵ -

من سورة الفاتحة، فسورة البقرة إلى آخر سورة الأنبياء. وسنقوم هنا بتخريج كل من تلك الأحاديث الخمسة عشر لمعرفة مكانتها من الصحة والضعف.

على أن سبيلنا إلى تخريج تلك الأحاديث الخمسة عشر هو «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»<sup>(١)</sup> وهو معجم نال ثقة الكثير من الباحثين اليوم، ويعد من أهم ما احتوته المكتبة العربية مما يتعلق بفهرسة الأحاديث النبوية، إلا أننا لم نقف عند حد الاعتماد على هذا «المعجم» لتقرير صحة الحديث أو ضعفه، بل كان اعتمادنا عليه من قبيل الاستدلال على مظان الأحاديث في كتبها التسعة المشهورة فحسب.

وقد أخذنا في حُسابنا، ونحن نرجع لكتب الحديث تلك، أن نعطي الأولوية لكتابي الصحيحين<sup>(٢)</sup>، فإن وجدناه في كل منهما اكتفينا بذلك، وإن وجدناه في أحدهما ولم نجده في الآخر استعناً ببقية الكتب التسعة. فإن البخاري ومسلماً التزما أن لا يرويا حديثاً إلا إذا كان متصل السند بنقل الثقة عن الثقة، من أوله إلى منتهاه، سالماً من الشذوذ والعلة. وهذا حد الصحيح عند العلماء بلا خلاف. إلا أن مسلماً اكتفى في الراوي والمروي عنه أن يكونا في عصر واحد، وإن لم يجتمعا، بخلاف البخاري، فإنه اشترط اجتماعهما زيادة احتياط<sup>(٣)</sup>. وقال صاحب «التاج»: "وحسبنا اتفاق العلماء على أنهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى"<sup>(٤)</sup>.

(١) هو معجم مفهرس لألفاظ الحديث النبوي الموجودة في تسعة مصادر من أشهر مصادر السنة؛ وهي: الكتب الستة، وموطأ مالك، ومسند أحمد، ومسند الدارمي. يقول الدكتور محمود طحان: "إن الكتاب جيد في بابه، وإن لم يبلغ درجة الكمال... فلا مجال فيه للدس، أو الغمز كالموضوعات الفكرية أو الاستنتاجية، فلا حرج من الاستفادة من هذا الكتاب"؛ انظر: كتابه أصول التخريج ودراسة الأساليب، ص ٩٢، ص ١٠١.

(٢) قال الحافظ أبو نصر الوائلي السجزي: "أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم على أن رجلاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في كتاب البخاري مما روي عن النبي ﷺ قد صح عنه ورسول الله ﷺ قاله لاشك فيه أنه لا يحنث، والمرأة بحالها في حالته"؛ انظر: كتاب علوم الحديث لأبي عمرو بن الصلاح، ص ٢٢.

(٣) انظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، ج ١، ص ١٦.

(٤) نفسه، ص ١٦؛ وانظر: مجلة التضامن الإسلامي، شعبان ١٤٠٢ هـ، مقالة تحت عنوان (مراحل

تدوين الحديث النبوي) للدكتور أحمد عمر هاشم، ص ٦٠.



### الحديث الأول:

### تخریج الحدیث:

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ٧٣.

(۲) نفسه، ج ۱، ص ۷۳.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٢، ص ٢٣٨، ج ٤، ص ٤٢٦.

الشيطان، فقال: أترى بي بأس؟ أمجنون أنا، اذهب" (١) انتهى.

وجاء هذا الحديث عند مسلم: "حدثنا نصر بن علي الجهضمي، حدثنا أبو أسامة، سمعت الأعمش يقول: سمعت عدي بن ثابت يقول: حدثنا سليمان بن صرد، قال: استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه، فنظر إليه النبي ﷺ فقال: "إني أعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، فقام إلى الرجل رجل ممن سمع النبي ﷺ فقال: أتدري ما قال رسول الله ﷺ آنفاً: إني أعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. فقال له الرجل: أمجنون تراني" (٢). انتهى.

ولا خلاف في المعنى بين ما أورده الرازي عن هذا الحديث وما ورد عند البخاري ومسلم، وإن اختلف في السند، فبينما روى الرازي الحديث من طريق معاذ بن جبل، نجد أن البخاري ومسلماً قد أورداه من طريق سليمان بن صرد.

### الحديث الثاني:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

تحدث الرازي عن دلالة الآية على كيفية خلق آدم عليه السلام، وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه، وكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع بني آدم (٣)، ثم تعرض لكثرة الملائكة، فقال في شرح كثرتهم: قال عليه الصلاة والسلام: "أطَّت السماء، وحق لها أن تَقَطَّ؛ ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع" (٤).

(١) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٨٤.

(٢) صحيح مسلم، ج ٨، ص ٣١.

(٣) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٥٩.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ١٦١.

### تخریج الحدیث:

بالرجوع إلى «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» وجدنا أن الحديث "أطَّت السماء..." قد أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل<sup>(١)</sup>، وبالرجوع إلى روايتي: الترمذي وأحمد بن حنبل، يتبين ورود الحديث عندهما من طريق أبي ذر، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

ففي «الجامع الصحيح» للترمذي: "حدثنا أحمد بن منيع، أخبرنا أبو أحمد الزبيري، أخبرنا إسرائيل عن إبراهيم بن مهاجر، عن مجاهد، عن مورك، عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: "إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون؛ أطّت السماء وحقّ لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته لله ساجداً. والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً، وما تلذثتم بالنساء على الفرش، ولخرجتم إلى الصُّعَدَاتِ تجارون إلى الله. لوددت أني كنت شجرة تعضد". حديث حسن غريب<sup>(٢)</sup>. وفي «مسند الإمام أحمد بن حنبل»: "حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا أسود بن عامر، حدثنا إسرائيل عن إبراهيم ابن مهاجر، عن مجاهد، عن مورك عن أبي ذر، قال: قال رسول الله ﷺ: "إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون، أطّت السماء وحق لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا عليه ملك ساجد. لو علمتم ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً، ولا تلذثتم بالنساء على الفرُشَاتِ، ولخرجتم على أواني الصعَدَاتِ تجارون إلى الله. قال: فقال أبو ذر: والله لوددت أني شجرة تعضد"<sup>(٣)</sup>.

وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، وقال: حديث حسن<sup>(٤)</sup>.

(١) المعجم المفهرس، لألفاظ الحديث النبوي، ٢/٢٠٢، ٢/٥٣٢، ١/٦٦، ٦/٢٦٠، ٧/٢٥٠،

.117/7,310/1,112/7,211/1,319/2

(٢) الترمذي، الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٣٨١.

(٣) مسند الإمام أحمد، ج ٥، ص ١٧٣.

(٤) الألباني، صحيح الجامع الصغير، ج ٢، ص ٣١٤.

وهنا يتفق ما أورده الرازي مع ما جاء عند الترمذي، وأحمد بن حنبل من حيث المعنى، إلا ما يتعلق بتحديد (الموضع)، فعند الرازي: "ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راکع"، بينما جاء عند الترمذي وأحمد بن حنبل: "ما فيها موضع أربع أصابع"، مع تغيير بسيط في اللفظ.

**الحديث الثالث:**

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]، أسهب القول في أمر الشفاعة وما قيل فيها، ومن هم أهل لاستحقاقها، فأورد في ذلك أقوالاً كثيرة؛ منها ما يتعلق بوصفه بـ (الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر)<sup>(١)</sup>، فذكر منها ثلاثة أوجه؛ منها ما أورده عن الحسن من أن النبي ﷺ قال: "ما ادخرت شفاعتي إلا لأهل الكبائر من أمتي"<sup>(٢)</sup>.

### تخريج الحديث:

بالرجوع إلى «المعجم المفهرس» تبين أن هذا الحديث قد أخرجه: أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup>.

فعند الترمذي في «صحيحه»: "حدثنا العباس العنبري، أخبرنا عبد الرزاق عن معمر، عن ثابت، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" حديث حسن صحيح غريب<sup>(٤)</sup>.

وفي مسند الإمام أحمد: "حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا بسطام بن حريث، عن أشعث الحارثي، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"<sup>(٥)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ٦٢.

(٢) نفسه، ج ٣، ص ٦٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٣، ص ١٥١.

(٤) الترمذي، الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٥.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٢١٣.

وهنا يتفق معنى الحديث الذي أورده الرازي مع ما ورد عند الترمذي والإمام أحمد، مع الاختلاف في بعض الألفاظ، وفي الوقت الذي نجد فيه الرازي أورد الحديث عن الحسن، نجد الترمذي والإمام أحمد يختلفان أيضاً في السند عما جاء عند الرازي وما جاء عندهما.

ناقش الرازي أمر التوبة من خلال عدة مسائل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، وكان من ذلك ما استشهد به من الحديث المروي عن ابن عمر: قال عليه الصلاة والسلام "توبوا إلى ربكم، فإنّي أتوب إليه في كل يوم مائة مرة" (٢).

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس»، وجدنا أن هذا الحديث قد أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، وأحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup>.

فقد روى مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا غندر عن شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي بردة، قال: سمعت الأغر، وكان من أصحاب النبي ﷺ يحدث ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "أيها الناس، توبوا إلى الله، فإنني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة" (٤).

وروى أحمد بن حنبل: "حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا وهب، حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة، عن أبي بردة أنه سمع الأغر المزني يحدث ابن عمر عن

(١) صحيح الجامع الصغير وزیادته، ج ٣، ص ٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) التفسير الكبير، ج ٣، ص ٢٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج٤، ص٥٣٧.

(٤) صحيح مسلم، ج ٨، ص ٧٣.

النبي ﷺ أنه قال: "يأيها الناس توبوا إلى ربكم، فإني أتوب إلى الله عز وجل في اليوم مائة مرة" (١).

ومعنى الحديث متفق عليه بين الرازي وما ورد عند مسلم وأحمد بن حنبل إلا أن هناك بعض الاختلاف في السند، فالواضح من رواية مسلم وأحمد بن حنبل أن الحديث روي عن طريق الأغر؛ أي أن الأغر هو الذي كان يحدث ابن عمر بهذا الحديث، بينما أورد الرازي الحديث من طريق ابن عمر. وخرجه الألباني، فقال: حديث صحيح (٢).

#### الحديث الخامس:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، شرح متعلقات هذه الآية من خلال عدة مسائل؛ فكان من ذلك قوله: "روي أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى: "من شغله ذكرى عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" (٣).

#### تخريج الحديث:

وبتخريج هذا الحديث من «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» وجدناه قد أورد نص الحديث هكذا: "من شغله القرآن وذكرى عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين" (٤) أخرجه الترمذي.

وكانت رواية الترمذي لهذا الحديث: "حدثنا محمد بن إسماعيل، أخبرنا شهاب بن عباد العبدي، أخبرنا محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمداني عن عمرو ابن قيس، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: "يقول الرب تبارك وتعالى:

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٢) صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج ٣، ص ٥٦.

(٣) التفسير الكبير، ج ٥، ص ٩٨.

(٤) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٢، ١٨١/٤، ٢٦٧.

من شغله القرآن عن ذكري ومسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين". وفَضِّلُ كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه" حديث حسن غريب<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هناك اختلاف في نص الحديث بين ما هو عند الترمذي وما أورده الرازي، فإن من هذا الاختلاف في الألفاظ أن ما جاء عند الترمذي هو قوله ﷺ: "مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ عَنْ ذِكْرِي وَمَسْأَلَتِي..." بينما جاء عند الرازي: "من شغله القرآن وذكري عن مسألتي..."، والنصان يتفقان على تفضيل كلام الله على سائر الكلام.

**الحديث السادس:**

تناول الرازي أمر قتل الصيد وقت الإحرام عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة: ٩٥]. فأورد الرازي بعض الأقوال المتعلقة بالمراد بالصيد، ثم أورد قوله ﷺ: "خمس فواسق لا جناح على المسلم أن يقتلهن في الحل والحرم: الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور". قال الرازي: وفي رواية أخرى: "السبع الضاري"<sup>(٢)</sup>.

### تخريج الحديث:

وبالرجوع إلى «المعجم المفهرس» وجدنا أن حديث الخمس فواسق قد أخرجه البخاري ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه، والدارمي، وفي الموطأ، ومسند الإمام أحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup>.

وبالرجوع إلى «صحيح البخاري» وجدنا رواية الحديث هكذا: "حدثنا مسدد،

(١) الترمذي، الجامع الصحيح، ج ٤/ ٢٥٥٥، ٢٥٦؛ وانظر: التفسير الكبير، ج ٥، ص ٩٨.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٢، ص ٨٧.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٥/ ١٤٦، ج ٤/ ٤٧٢، ١/ ٤٣٣، ١/ ٥٤٤،

حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا معمر عن الزهري، عن عروة، عن عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال: "خمس فواسق يُقْتَلْنَ في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديا، والغراب، والكلب العقور" (١).

وعند مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا غندر عن شعبة (ح) وحدثنا ابن المثنى، وابن بشار، قالا: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة يحدث عن سعيد بن المسيب عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ أنه قال: "خمس فواسق يُقْتَلْنَ في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا" (٢).

ويمكن أن نقول باتفاق ما أورده الرازي هنا مع ما رواه كل من البخاري ومسلم من حيث قتل الخمس فواسق في الحل والحرم، إلا أن البخاري لم يذكر (الحية) فيما رواه، بل ذكر الفأرة، كما أن مسلماً لم يذكر العقرب فيما رواه، بينما ذكر (الحية)، ولم يرد عند الرازي ذكر الفأرة.

#### الحديث السابع:

فسر الرازي قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٣]، متناولاً هذه الآية من خلال عدة مسائل ناقش فيها كثيراً من متعلقات الألفاظ، وصفات أولئك الفقراء، وسبب نزول الآية، فقال: إنها "نزلت في فقراء المهاجرين، ووصفهم بأنهم كانوا نحو أربعمائة، وهم أصحاب الصُّفَّة، لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد، ويتعلمون القرآن، ويصومون ويخرجون في كل غزوة". ثم أورد الحديث: "عن ابن عباس: وقف رسول الله ﷺ يوماً على أصحاب الصُّفَّة، فرأى

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٩٩.

(٢) صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٧، ١٨.



### تخریج الحدیث:

### الحديث الثامن:

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ٧٨، ٧٩.

ج ۳، ص ۷.

- ۲۴۵ -

بَعْضٍ فَأَنْكِحُوهُمْ بِإِذْنِ أَهْلِهِمْ وَاتُّوهُمْ أَجُورَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ﴿[النساء: ٢٥]﴾.

عند تفسير هذه الآية ناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى في هذه الآية: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ فذكر أن الحكمة في هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب، فأعلم في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه. ثم أورد الرازي الحديث المروي عن الرسول ﷺ أنه قال: "ثلاث من أمر الجاهلية: الطعن في الأنساب، والفخر بالأحساب، والاستسقاء بالأنواء، ولا يدعها الناس في الإسلام". وأضاف الرازي بأن "أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين، فذكر تعالى هذه الكلمة زجراً لهم عن أخلاق الجاهلية" (١).

#### تخريج الحديث:

هذا الحديث تبين وروده عند كل من البخاري ومسلم (٢)، روى البخاري: "حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان عن عبيد الله، سمع ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "خلال" من خلال الجاهلية: الطعن في الأنساب، والنياحة. ونسي الثالثة. قال سفيان: ويقولون: إنها الاستسقاء بالأنواء" (٣).

وعند مسلم: "حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عفان، حدثنا أبان بن يزيد. (ح) وحدثني إسحق بن منصور، واللفظ له، أخبرنا حبان بن هلال، حدثنا أبان، حدثنا يحيى، أن زيدا حدثه أن أبا سلام حدثه أن أبا مالك الأشعري حدثه أن النبي ﷺ قال: "أربع في أمتي من أمر الجاهلية، لا يتركوهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة، وقال: النائحة إذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران، ودرع من جرب" (٤).

(١) التفسير الكبير ج ١٠، ص ٦١.

(٢) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي، ج ٢، ص ٥٧.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٥.

(٤) صحيح مسلم، ج ٣، ص ٤٥.

### الحديث التاسع:

ثم أورد الرازي حديثاً عن النبي ﷺ بالاستشهاد على هذا المعنى: "خَيْرُ الذِّكْرِ الْخَفِيُّ، وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفِي" (٢).

وقد أشار «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» إلى هذا النص<sup>(٣)</sup>، وعن مسند أحمد: حدثنا عبد الله: حدثني أبي، حدثنا وكيع، حدثنا أسامة بن زيد، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليبيبة عن سعد بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: "خَيْرُ الذِّكْرِ الْخَفِيُّ، وَخَيْرُ الرِّزْقِ مَا يَكْفِي"<sup>(٤)</sup>.

### الحديث العاشر :

(١) التفسير الكبير، ج ١٤، ص ١٣٠.

(۲) نفسه، ج ۱۴، ص ۱۳۱.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٢، ص ٥٥.

(٤) انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١٧٢.

(٥) ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ج٣، ص١٣٣، ١٣٤.

(٦) نفسه، ج ٣، ص ١٢١.

اللَّهُ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» [التوبة: ٧٧]، فبحث بعض متعلقات الآية من خلال عدة مسائل، وكان منها ما يراه من أن ظاهر هذه الآية يدل على أن نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق، فيجب على المسلم أن يبالغ في الاحتراز عنه<sup>(١)</sup>. ثم أورد أحد الاستشهادات الواردة بأن نقض العهد وخلف الوعد يورثان النفاق، وهو قوله ﷺ: "ثلاث من كن فيه فهو منافق، وإن صلى وصام، وزعم أنه مؤمن: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"<sup>(٢)</sup>.

### تخريج الحديث :

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس» يتبين أنه قد أخرجه البخاري، ومسلم والترمذي، وأبو داود، والنسائي، وأحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup>.

فقد روى البخاري، قال: حدثنا سليمان أبو الربيع، حدثنا إسماعيل بن جعفر، حدثنا نافع بن مالك بن أبي عامر أبو سهيل عن أبيه، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"<sup>(٤)</sup>.

وعند مسلم: حدثنا أبو بكر بن إسحق، أخبرنا ابن أبي مريم، أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرني العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب، مولى الحرقة عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "من علامات المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان". وزاد: وفي رواية: "وإن صلى وصام، وزعم أنه مسلم"<sup>(٥)</sup>.

وهنا يتفق ما جاء عند الرازي مع ما جاء عند البخاري ومسلم في آيات المنافق الثلاث، كما يتفق الرازي ومسلم في زيادة العبارة التي تقول: "وإن صلى وصام".

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٤٢.

(٢) نفسه، ج ١٦، ص ١٤٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ١ / ٢٩٦، ٥ / ٥٤٩، ج ١ / ١١٨، ج ٢ / ٣٣٦.

(٤) صحيح البخاري، ج ١، ص ١٤.

(٥) صحيح مسلم، ج ١، ص ٥٦.

غير أنهما يختلفان أيضاً بأن جاءت العبارة عند الرازي: "صلى وصام، وزعم أنه مؤمن"، بينما جاءت هذه العبارة عند مسلم: "وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم" (١).

### الحديث الحادي عشر:

فسر الرازي قول الله تعالى: ﴿وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣]، فذكر أن قول يوسف عليه السلام: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾، أي: أعوذ بالله معاذاً، وهو طلب من الله أن يعيذه من ذلك العمل، ثم ذكر الرازي ما نُقِلَ عن النبي ﷺ عندما قال: "يا مُقَلِّبَ القلوب ثَبَّتْ قلبي على دينك" (٢).

### تخريج الحديث:

بمراجعة هذا الحديث في «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي» يتبين أنه قد أخرجه الترمذي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل (٣).

كانت رواية الترمذي له: حدثنا هناد، أخبرنا معاوية عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن أنس، قال: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: "يا مُقَلِّبَ القلوب ثَبَّتْ قلبي على دينك". فقلت: يا نبي الله، آمنا بك وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال: "نعم. إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء". حديث حسن صحيح (٤).

وروى أحمد بن حنبل: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا الوليد بن مسلم، قال: سمعت - يعني ابن جابر - يقول: حدثني بشر بن عبد الله الحضرمي أنه سمع أبا إدريس الخولاني يقول: سمعت النواس بن سمعان الكلابي يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين؛ إن

(١) صحيح مسلم، ج ١، ص ٥٦؛ والتفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٤٣.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٤.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٣، ص ٣٠٤.

(٤) الجامع الصحيح للترمذي، ج ٣، ص ٣٠٤.

شاء أن يقيمه أقامه، وإن شاء أن يزيله أزاله، وكان يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك، والميزان بين يدي الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه" (١).

وهنا يتفق ما أورده الرازي من هذا الحديث مع ما جاء عند الترمذي وأحمد بن حنبل، إلا إن الرازي قد اكتفى بلب الحديث الذي يقوم على استشهاده به.

### الحديث الثاني عشر:

ناقش الرازي موضوع الإصابة بالعين عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧]، ثم أورد قوله ﷺ "العين حق، ولو كان شيء يسبق القدر لسبقت العين القدر" (٢).

### تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث بالرجوع إلى «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، تبين أن حديث "العين حق..." قد أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي ومالك في الموطأ وأحمد بن حنبل، وابن ماجه ومسلم (٣).

فعند البخاري: حدثني إسحاق بن نصر، حدثنا عبد الرزاق عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: "العين حق، ونهى عن الوشم" (٤). وروى مسلم: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، وحجاج بن الشاعر، وأحمد بن خراش، قال عبد الله: أخبرنا، وقال الآخرون: حدثنا مسلم بن إبراهيم، قال: حدثنا وهيب عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: "العين حق، ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا" (٥).

(١) مسند الإمام أحمد، ج ٤، ص ١٨٢.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١٧٣.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ١/٤٨٤، ٥/٣١٨، ٤/٥١١.

(٤) صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٣.

(٥) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٨.

### الحديث الثالث عشر :

### تخریج الحدیث:

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١٢٧.

- 201 -

قال: "فدخل فإذا هو برجل قد فُضِّلَ على الناس في الحسن كما فُضِّلَ القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، قال: من هذا يا جبريل الذي قد فُضِّلَ على الناس في الحسن؟ قال: هذا أخوك يوسف عليه السلام" (١).

كما قد ورد في تفسير ابن كثير نقلاً عن صحيح مسلم عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال في ذكره للمعراج: "... فإذا أنا بيوسف عليه السلام إذا هو قد أُعْطِيَ شَطْرَ الحِسن فرحب ودعا لي بخير..." (٢)، وهنا يتفق معنى الحديث الذي أورده الرازي في حُسْنِ يوسف مع ما ورد عند ابن كثير في تفسيره. ولا تخفى مكانة تفسير ابن كثير بين كتب التفسير، فقد عدّه البعض: "من أشهر ما دُوِّنَ في التفسير المأثور" (٣) بل يعده: "من خير كتب التفسير بالمأثور" (٤) حتى قيل: "إنه لم يُؤَلَّفَ على نَمَطِهِ مثله" (٥).

وعلى أي حال، فإن ما ورد في معنى الحديث الذي أورده الرازي عن حُسْنِ يوسف عليه السلام إنما يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم من وصف لحسن يوسف الفائق على لسان النسوة عندما قلن بعدما رأينه وأكبرنه: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ

= حديث الإسراء عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وأبي ذر، ومالك بن صعصعة، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وابن عباس، وشداد بن أوس، وأبي بن كعب، وعبدالرحمن ابن قرط، وأبي حبة، وأبي ليلى الأنصاريين، وعبد الله بن عمر، وجابر، وحذيفة، وبريدة، وأبي أيوب، وأبي أمامة، وسمرة بن جندب، وأبي الحمراء، وصهيب الرومي، وأم هانئ، وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين. فحديث الإسراء أجمع عليه المسلمون، وأعرض عنه الزنادقة والملحدون ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾؛ انظر: تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ١١٨.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ١٩.

(٢) نفسه، ج ٣، ص ٥.

(٣) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٤٤.

(٤) نفسه، ص ٢٤٧.

(٥) نفسه، ص ٢٤٧، نقلاً عن الرسالة المستطرفة للكتاني، ص ٢٤٦؛ وانظر: مقدمة في أصول

التفسير لابن تيمية، هامش ص ٥٥.



هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله تعالى على لسان امرأة العزيز ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢].

### الحديث الرابع عشر :

تناول الرازي قصة أصحاب الكهف ثم تطرق لظهور الأفعال الخارقة للعادة على الإنسان، وجواز كرامات الأولياء، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا \* إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا \* فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا \* ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف: ٩ - ١٢]. فكان مما أورده مما يتعلق بذلك خبر الغار الذي وصف بأنه (مشهور في الصحاح) وهو المروي عن الزهري عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم، فأوهم المبيت إلى غار، فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل، وسدت عليهم باب الغار، فقالوا: والله لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم، فقال رجل منهم: كان لي أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أغبق قبلهما، فناما في ظل شجرة يوماً فلم أبرح عنهما، وحلبت لهما غبوقهما، فجئتهما به، فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أوقظهما، وكرهت أن أغبق قبلهما، فقممت والقدرح في يدي أنتظر استيقاظهما حتى ظهر الفجر، فاستيقظا فشربا غبوقهما. اللهم إن كنت فعلت هذا العمل ابتغاء وجهك، فافرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة، فانفرجت انفراجاً لا يستطيعون الخروج منه.

ثم قال الآخر: كانت لي ابنة عم، وكانت أحب الناس إليّ، فراودتها عن نفسها، فامتنعت حتى ألت بها سنة من السنين، فجاءتني وأعطيتها مالا عظيماً على أن تخلي بيني وبين نفسها، فلما قدرت عليها قالت: لا يجوز لك أن تفك الخاتم إلا بحقه، فتخرجت من هذا العمل، وتركها وترك المال معها. اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة، غير أنهم لا يستطيعون الخروج منها.

قال رسول ﷺ: ثم قال الثالث: اللهم إني استأجرت أجراً فأعطيتهم أجورهم غير رجل واحد ترك الذي له وذهب فشمّرت أجرته حتى كثرت منه الأموال، فجاءني بعد حين، وقال: يا عبد الله، أدُّ إِلَيَّ أَجْرَتِي. فقلت له: كلُّ ما ترى من أجرتك من الإبل والغنم والرقيق، فقال: يا عبد الله أتستهزئُ بي؟ فقلت: إني لا أستهزئُ بك، فأخذ ذلك كله. اللهم إن كنتُ فعلتُ ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عَنَّا ما نحن فيه. فانفرجت الصخرة عن الغار، فخرجوا يمشون" وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه<sup>(١)</sup>.

### تخريج الحديث:

بتخريج هذا الحديث في «المعجم المفهرس» تبين أنه قد أخرجه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل<sup>(٢)</sup>.

وبالرجوع إلى الصحيحين تبين ورود هذا الحديث بإسناده عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن الرسول ﷺ<sup>(٣)</sup>.

### الحديث الخامس عشر:

عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه: ٢٥] تناول الرازي ما تدل عليه هذه الآية فيما يتعلق بموسى عليه السلام؛ فقال: "إن السبب في هذا السؤال ما حكى الله تعالى عنه في موضع آخر وهو قوله: ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ (الشعراء: ١٣). فسأل الله تعالى أن يبدل ذلك الضيق بالسَّعة، وقال: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾، فأفهم عنك ما أنزلت عليَّ من الوحي، وقيل: شجّعني لأجترئ به على مخاطبة فرعون"<sup>(٤)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ٨٧.

(٢) المعجم المفهرس للألفاظ الحديث النبوي، ج ٢، ص ٣١٢، ج ٢٦٣.

(٣) انظر: صحيح البخاري، ج ٧، ص ٦٩-٧٠؛ وانظر: صحيح مسلم ج ٨، ص ٨٩-٩٠.

(٤) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ٣١.

### تخریج الحديث:

وبعد هذا الاستعراض للأحاديث الخمسة عشر، التي اختيرت من غير ترتيب متعمد من بين الأحاديث التي أوردها الرازي خلال «تفسيره الكبير»، اتضح لنا أن سبعة أحاديث من تلك الأحاديث المختارة قد وردت في (الصحيحين)، وأن اثنين منها قد وردا بدرجة (صحيح)، وأن حديثاً واحداً قد ورد بدرجة (حسن صحيح)

- 200 -

وآخر بدرجة (حسن)، وأن حديثاً واحداً أيضاً قد ورد بدرجة (حسن غريب)، وأن حديثاً واحداً لم يرد في أي من الكتب التسعة، وإنما ورد فقط في تفسير ابن كثير عن رواية أبي هريرة، كما تبين أن حديثاً واحداً بدرجة (ضعيف)، وآخر بدرجة (ضعيف جداً).

ونرى لزماً علينا هنا أن نشير إلى بعض متعلقات هذه الأحاديث من حيث مسئولية الرازي تجاه إيرادها دون إيراد الإسناد الكامل لها، ودون أن يبين لنا هو مدى الصحة والضعف فيها.

فإذا كان قد أخذ على الرازي عدم اهتمامه بتخريج كامل الأحاديث التي أوردها في ثنايا تفسيره، وأنه عند تفسيره القرآن يلجأ إلى "المأثور عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين، غير أنه لا يذكر سند ما يرويه من ذلك - كما يفعل الطبري في تفسيره... وقد يذكر من أخرج الحديث من الرواة" (١) فإن هناك من يحاول رفع هذا المأخذ عن الرازي عن طريق تعليل يقود في نظر البعض إلى رفع الحرج عنه.

يقول الدكتور محمود الطحان: "لم يكن العلماء والباحثون في القديم بحاجة إلى معرفة القواعد والأصول التي أطلقنا عليها الآن اسم (أصول التخريج)؛ لأن اطلاعهم على مصادر السنة كان اطلاعاً واسعاً، وصلتهم بمصادر الحديث الأصلية كانت وثيقة، فكانوا عندما يحتاجون للاستشهاد بحديث ما، سرعان ما يتذكرونه في موضعه في كتب السنة، بل وفي أي جزء من تلك الكتب أو يعرفون - على الأقل - مظأنه في المصنفات الحديثية، وهم على علم بطريقة تأليف تلك المصنفات وترتيبها، لذلك يسهل عليهم الاستفادة منها، والمراجعة فيها لاستخراج الحديث. وقل مثل ذلك فيمن يقرأ حديثاً في مصنف من المصنفات غير الحديثية، فإن لديه القدرة على معرفة مصدره، والوصول إلى موضعه بسهولة ويسر، وبقيت على ذلك

(١) رمزي محمد كمال نعناعة، منهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، ص ٤٦.

الحال عدة قرون، إلى أن ضاق اطلاع كثير من العلماء والباحثين على كتب السنّة ومصادرها الأصلية، فصعب عليهم حينئذ معرفة مواضع الأحاديث التي استشهد بها المصنفون في العلوم الشرعية وغيرها، كالفقه والتفسير والتاريخ، فنهض بعض العلماء، وشمروا عن ساعد الجد، فخرّجوا أحاديث بعض الكتب المصنفة في غير الحديث، وعزّوا تلك الأحاديث إلى مصادرها من كتب السنّة الأصول، وذكروا طرقها" (١).

ويلفت الحافظ العراقي النظر إلى حكمة المتقدمين من العلماء في عدم تخريج الأحاديث من مصنفاتهم، من أنها تهدف إلى أن لا يغفل الناس النظر في كل علم في مظنته، إذ قال: "عادة المتقدمين السكوت عما أوردوا من الأحاديث في تصانيفهم، وعدم بيان من خرّجه، وبيان الصحيح من الضعيف إلا نادراً، وإن كان من أئمة الحديث، حتى جاء النووي فبيّن، وقصّد الأولين أن لا يغفل الناس النظر في كل علم في مظنته، ولهذا مشى الرافعي على طريقة الفقهاء، مع كونه أعلم بالحديث من النووي" (٢).

أما ما كان من أمر اختلاف اللفظ في بعض الألفاظ الواردة في الأحاديث التي أوردها الرازي عنها فيما ورد ببعض كتب السنّة، فإنه يمكن أن يُلمس له العذر من اعتبارين:

أحدهما: أن الرازي ليس راوياً للأحاديث، بل هو ناقل عن سبقه، قاصد لما يستفاد منها.

ثانيهما: أن الجمهور لا يوجبون الدقة في رواية الحديث باللفظ؛ لأن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يسمعون الحديث عن النبي ﷺ، وينقله كل منهم بلفظ غير لفظ الآخر، وما عيبَ عليهم في ذلك. وقد حصل بين البخاري وبين شيخه

(١) الدكتور محمود الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، ص ١٥-١٦.

(۲) نفسه، هامش، ص ۱۶.

محمد بن يحيى جدل عظيم في هذا، ولما اشتد النزاع بينهما قال الأستاذ محمد ابن يحيى: "من قال باللفظ فلا يحضر مجلسنا، فقام البخاري من حلقة الدرس وتبعه مسلم، ولم يحضرا مجلسه بعد هذا" (١).

ويرى بعض الباحثين أن بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم يرون جواز رواية الحديث بالمعنى، لا يتقيدون فيه بالفاظ الرسول ﷺ ويستشهدون على ذلك بالروايات التي روي بها الحديث: "زوجتكها بما معك من القرآن"، و"ملكْتُكها بما معك من القرآن" و"خذها بما معك من القرآن"، وما ذاك إلا لأن رواية الحديث الأولين حافظوا على معنى، وعبروا بما يدل عليه من عندهم" (٢).

على أننا لا نعدم، عند الرازي نفسه، الاهتمام في بعض المواضع بالتنويه بمدى صحة الحديث الذي يورده في تفسيره، فقد يصف بعض الأحاديث بالضعف كما هي الحال عند ذكره ما نسب إلى رسول الله ﷺ: "إذا ذكر القدر فأمسكوا" حين عقّب الرازي على هذا بقوله: "هذا ضعيف" (٣). كما قد يصف بعض الأحاديث بالصحة، كما هي الحال عند ذكره لحديث خبر الغار عندما عقّب عليه بقوله: "وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه" (٤).

ولم يقف الرازي عند حد التنويه بمدى صحة الحديث أو ضعفه في بعض المواضع من تفسيره، بل إننا نجده وهو المسلم، الفقيه، المتكلم، يحرص على إبراز قوة الدلالة من خلال مباحثه، ويعرب عن أن الاستدلال بالأحاديث الصحيحة من أهم ما تقوم عليه قوة الحجة إذا ما تقارعت الحجج، وتباينت المواقف.

فلقد عاب الرازي على الواحدي ما أورده من كلمات وصفها بأنها "عديمة

(١) انظر: الشيخ منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ج ١، هامش ص ١٩.

(٢) ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٦٣٣.

(٣) التفسير الكبير، ج ٢ ص ٩٦.

(٤) نفسه، ج ٢١ ص ٨٧.

الفائدة" فيما يتعلق ب: هم يوسف بالمرأة، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وذلك حين عاب الرازي على الواحدي ضعف الاستدلال، فقال: "إنه ما ذكر آية حجة يحتج بها، ولا حديثاً صحيحاً يعول عليه في تصحيح هذه المقالة" (١).

ثم إن الرازي لا يخفي شدة اعتداده بالاستشهاد بالأحاديث الصحيحة، عالماً بما يترتب على صحة الحديث من قوة في الحجة، وضمان للتسليم بالقضية مدار الجدل، فإذا كان الرازي يعلي من شأن العقل وما يقرره، فإنه في الوقت نفسه يعد الأحاديث النبوية الصحيحة من أهم ما يعتد به، ويجب التسليم بما تنطوي عليه، سواء كان المضمون في نطاق ما يدركه العقل البشري أو ما يعجز العقل عن إدراكه، فهو عندما يبحث أمر الدعاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. يقول: "ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها الرضا بقضاء الله تعالى".

ومن خلال إشارات الرازي - بل وتصريحاته فيما يختص بأهمية الحديث النبوي الصحيح - نستطيع أن نقف على شدة اهتمامه بالاستشهاد بالأحاديث الصحيحة، وعدم التساهل في نقل الضعيف من الأحاديث، وأنه إن كان شيء من ذلك، فإنما اعتماده فيه على الكتب التي ينقل منها، والتي لم يعتد أهلها بيان تخريج ما يرد عندهم من أحاديث، كما لم يعتادوا ذكر السند.

وينبع اهتمامه بالاستشهاد بالأحاديث النبوية الصحيحة من تكوين نفسية الرازي نفسها فهو الإنسان المسلم أولاً، ومن انبروا للدفاع عن عقيدة أهل السنة بما يستند عليه ذلك الدفاع من الإيمان بما جاء به القرآن والسنة (٢)، ثم هو المتكلم

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٥.

(٢) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١٥٠.

الفيلسوف، القادر على استخراج العديد من المسائل والتفريعات من الموضوع الواحد، والمناقش المجادل الذي خاض بحر الجدل وناظر الخصوم، متسلحاً بما أوتي من معرفة وقوة وحجة، ولا يتوقع من إنسان عاش فترة طويلة من الزمن في مناظرة خصوم أشداء أن يغفل أو يتغافل عن أهمية قوة الحجة في الحديث النبوي الصحيح، يقول الرازي وهو ينقد بشدة من يقتنعون بالوجوه الضعيفة من الأقوال: "وأنا شديد العجب من أمثال هؤلاء الأفاضل كيف قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة"<sup>(١)</sup>.

### (ب) المنقول من كلام الصحابة والتابعين:

بعد أن عرضنا فيما سبق لنماذج مما نقله الرازي من الحديث النبوي، وبينا مكانة كل حديث مما أوردناه من حيث القوة والضعف، فإننا نورد هنا بعضاً مما نقله من أقوال الصحابة والتابعين، فمن خلال مواضع كثيرة جداً في تفسير الرازي نجده يهتم اهتماماً ملحوظاً بنقل أقوال الصحابة والتابعين فيما يتعلق بتفسير الكثير من الآيات القرآنية، بحيث أصبحت تمثل رافداً قوياً لتوسيع نطاق دائرة تفسيره بالمنقول وتوسيع قاعدة معارفه.

ولكن ما يجب أن ننوه به مسبقاً هنا أن أخذَ الرازي لتلك الأقوال لا يعني أخذ المسلم بها، بل إنه يعرض ما ينقله عن هؤلاء على معايير عديدة تستند إلى ما نص عليه القرآن الكريم، أو ما أتت به السنة، أو ما قام على الإجماع، أو ما وافق القياس، أو ما إلى غير ذلك من عرف، أو حقيقة تاريخية، فقد يورد الرازي قولاً من أقوال الصحابة أو التابعين ويأخذ به، أو يورده فيرده، أو يُورد أقوالاً عدة فلا يرجح أيّاً منها. ولكثرة ما نقله الرازي من أقوال الصحابة والتابعين، وتعدد مواقفه من تلك الأقوال، رأينا أن نقتصر هنا عند حد التمثيل لأخذه من أقوالهم، وأن يتضمن ذلك التمثيل وجوهاً مختلفة من مواقفه مما أخذ، فالمهم أن نتبين إلى أي مدى كان الرازي المفسر نقلياً حين يريد أن يفسر بالمأثور، وكيف اعتمد على مرويات عن

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٤٣.



الصحابة والتابعين بعد أن تبين مدى اعتماده على الأحاديث النبوية الشريفة وأنها في مجملها مما صحت روايته أو تواردت في كتب التفسير في عصره، ولقد رأينا أن نقصر هذا التمثيل هنا على عشرة أضرب:

#### الأول: من الأقوال التي يوردها الرازي ويأخذ بها:

يعتمد الرازي، في بعض المواضع، اعتماداً يكاد يكون كلياً على ما ينقله من المرويات المتعلقة بتفسير الآية القرآنية، ومن ذلك ما استفاده من متعلقات تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨]، وذلك عندما نقل ما روي عن ابن مسعود وغيره، فبعد أن استفاد من الواحدي في «السيط» حول أهم الوجوه المتعلقة بمعنى (لولا) حيث يقول الواحدي في «السيط»: "قال أبو مالك صاحب ابن عباس: كل ما في كتاب الله من ذكر (لولا) فمعناه (هلاً) إلا حرفين: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا﴾. وكذلك: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [هود: ١١٦]، فمعناه: فما كان من القرون، فعلى هذا يكون تقدير الآية: فما كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس<sup>(١)</sup> ولما اعتبر الرازي ما نقله عن الواحدي طريقاً أولاً من طريقين يرى أنهما يتعلقان بـ (لولا) قال: "إن الطريق الثاني أن لولا معناه (هلاً)، والمعنى: هلاً كانت قرية واحدة من القرى التي أهلكتها تابت عن الكفر وأخلصت في الإيمان قبل معاينة العذاب إلا قوم يونس<sup>(٢)</sup>."

وقد أورد بعض ما يتعلق بقضية هذه القرية وأهلها من خلال بعض الروايات التي تمثل قصة يونس، حين يقول: "روي أن يونس عليه السلام بعث إلى نينوي من أرض الموصل فكذبوه، فذهب عنهم مغضباً، فلما فقدوه خافوا نزول العقاب، فلبسوا المسوح وعَجُّوا أربعين ليلة، وكان يونس قال لهم: إن أجلكم أربعون ليلة."

(١) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٦٤.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ١٦٥.

فقالوا: إن رأينا أسباب الهلاك آمنا بك، فلما مضت خمس وثلاثون ليلة ظهر في السماء غيم أسود شديد السواد، فظهر منه دخان شديد، وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة، وسود سطوحهم، فخرجوا إلى الصحراء، وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الدواب وأولادها، فحنَّ بعضها إلى بعض، فعلت الأصوات، وكثرت التضمرعات، وأظهروا الإيمان والتوبة، وتضرعوا إلى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم، وكان ذلك يوم عاشوراء يوم الجمعة<sup>(١)</sup>.

بعد ذلك أورد ما نسب إلى ابن مسعود، فقال الرازي: "وعن ابن مسعود: بلغ من توبتهم أن يردوا المظالم؛ حتى إن الرجل كان يقلع الحجر بعد أن وضع عليه بناء أساسه فيرده إلى مالكه. وقيل: خرجوا إلى شيخ من بقية علمائهم، فقالوا: قد نزل بنا العذاب فما ترى؟ فقال لهم: قولوا: يا حي حين لا حي، ويا حي يا محيي الموتى، ويا حي لا إله إلا أنت، فقالوا، فكشف الله عنهم. وعن الفضل بن عباس أنهم قالوا: اللهم إن ذنوبنا قد عظمت وجلت وأنت أعظم منها وأجل، افعل بنا ما أنت أهله، ولا تفعل بنا ما نحن أهله"<sup>(٢)</sup>.

ولم يزد الرازي على هذه الروايات التي يتمم بعضها بعضاً في نسج قصة قوم يونس عليه السلام، إلا أنه - كعادته - يفترض تساؤلات من شأنها تبين بعض متعلقات القضية، كمثله قوله: "إن قال قائل: إنه تعالى حكى عن فرعون أنه تاب في آخر الأمر، ولم يقبل توبته وحكى عن قوم يونس أنهم تابوا وقبل توبتهم، فما الفرق؟". يجيب الرازي عن هذا السؤال بأن فرعون إنما تاب بعد أن شاهد العذاب، وأما قوم يونس، فإنهم تابوا من قبل ذلك، فإنهم لما ظهرت لهم أمارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل أن شاهدوا فظهر الفرق<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٦٥.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ١٦٥.

(٣) نفسه، ج ١٧، ص ١٦٥.

**الثاني:** أقوال يوردها فيستفيد منها، ويحاول التجديد لينتهي إلى التوفيق:

إن الرازي هنا ينقل أقوال الكثير من المفسرين والرواة والنحاة فيما يتعلق بالقضية الواحدة في سبيل توضيح جوانب الأمور التي يعالجها من خلال تفسيره، وكما هو شأنه في كثير من المواقف، فإنه حينما تتشعب به السبل، وتعدد أمامه وجوه الافتراضات والتعليلات، يميل إلى الأخذ بأحد تلك الآراء التي عرضها، والتي غالباً ما تمثل أكثر الأقوال مع التنويه الصريح عن ذلك، في الوقت الذي لا يخفي فيه محاولته للتجديد، ومن هذا القبيل ما يتعلق بوجوه التفسير المختلفة لحروف فواتح السور.

فعند تفسيره لفاتحة سورة البقرة (الم) تطرّق في هذا الموضع من تفسيره لفوائح السور من مثل هذه الحروف<sup>(١)</sup>، وأورد آراءً عدة؛ منها: أنها أسماء السور كقول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه، ومنها قول القفال: بأن العرب سمت بهذه الحروف أشياء، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي، وكقولهم للنحاس: صاد، وللنقد: عين، والسحاب: غين، وقالوا: جبل قاف، وسموا الحوت نونا، وكقول سعيد بن جبير: (الر، حم، ن) مجموعها اسم الرحمن، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي. ويقول الكلبيّ والسديّ وقتادة: إنها أسماء القرآن. وكقول ابن الجوزي عن ابن عباس: إن هذه الحروف ثناء أثنى الله عزّ وجلّ به على نفسه. وكقول الأخفش: إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة، لشرفها وفضلها، لأنها مباني كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة، ومباني أسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وأصول كلام الأمم، بها يتعارفون، ويذكرون الله ويوحدونه، ثم إنه تعالى اقتصر على ذلك البعض، وإن كان المراد هو الكل، كما تقول: قرأت الحمد، وتريد السورة بالكلية، فكانه تعالى أقسم بهذه الحروف أن هذا الكتاب هو الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨.

نعم، لقد أورد الرازي كثيراً من هذه الآراء، بلغت واحداً وعشرين وجهاً من وجوه التعليل المختلفة، وبعد أن استعرض الرازي كل تلك الآراء، نراه قد اضطر إلى الأخذ بأكثر الأقوال، حينما خلص إلى القول: "والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور" (١).

ويدلّل الرازي على وجهة رأي الأكثرية، وبالتالي وجهة أخذه به بشيء من التعليل والتحوير بقوله: "الدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة، أو تكون مفهومة، والأول باطل. أما أولاً: فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج، وأما ثانياً: فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هُدًى، وذلك ينافي كونه غير معلوم. وأما القسم الثاني فنقول: إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب أو أسماء المعاني، والثاني باطل؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون، فيمتنع حملها عليها، لأن القرآن نزل بلغة العرب، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلًا في لغة العرب، ولأنّ المفسرين ذكروا وجوهاً مختلفة، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقي. فإما أن يحمل على الكل، وهو متعذر بالإجماع؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة، وليس فيهم من حملها على الكل؛ أو لا يحمل على شيء منها، وهو الباقي، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب" (٢).

وفي الوقت الذي نرى فيه الرازي قد أخذ بأقوال بعض السلف في تفسير أوائل السور، فإن الملحوظ أنه قد جنح إلى الأخذ بآراء المتكلمين الذين يقولون: إنه لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق، محتجين على ذلك بآيات القرآن الكريم والأخبار، والمعقول (٣).

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٨.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ٣.

- ۲۶۰ -

القول الثاني: أنها مجموع الصلوات الخمس؛ لأن هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات، وتقريره أن الإيمان بضع وسبعون درجة، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والصلوات المكتوبات دون الإيمان وفوق إمطة الأذى، فهي واسطة بين الطرفين.

القول الثالث: أنها صلاة الصبح، وهذا القول نقل عن بعض الصحابة والتابعين، فمن الصحابة عليّ عليه السلام، وعمر، وابن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبي أمانة الباهلي. ومن التابعين قول طاووس، وعطاء، وعكرمة، ومجاهد، وهو مذهب الشافعي<sup>(١)</sup>.

القول الرابع: قول من قال: إنها صلاة الظهر، ويروى هذا القول عن عمر، وزيد، وأبي سعيد الخدري، وأسامة بن زيد رضي الله عنهم، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه<sup>(٢)</sup>.  
القول الخامس: قول من قال: إنها صلاة العصر، وهو مروي عن عليّ عليه السلام، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة من الصحابة، ومن الفقهاء: النخعي وقتادة، والضحاك، وهو مروي عن أبي حنيفة<sup>(٣)</sup>.

القول السادس: أنها صلاة المغرب، وهو قول أبي عبيدة السلماني، وقبيصة بن ذؤيب.  
القول السابع: أنها صلاة العشاء.

ولقد أعرض الرازي عن القول الأول، القائل بأن الله لم يبين ماهي الصلاة الوسطى لحكمة عنده؛ ولأن ذلك أدعى إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام؛ مع أن الرازي قد ذكر أن هذا القول هو اختيار جمع من العلماء، كما لم يبذل جهداً في استنباط المسائل التي من شأنها ترجيح هذا القول أو تضعيفه كعادته في معالجة الكثير من القضايا التي تواجهه، خاصة تلك التي تتعارض فيها المواقف،

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص١٤٨.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٥٠.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٥٠.

وتتزامن فيها الحجج<sup>(١)</sup>.

وأعرض الرازي في الوقت نفسه عما ورد في القولين الثاني والسابع، فلم يورد أسماء من قالوا بهما أو مذاهبهما، كما لم يورد ما يتعلق بقرائن القوة أو الضعف لأي من القولين<sup>(٢)</sup> في الوقت الذي حرص فيه على ذكر أسماء من قالوا بالأقوال الثالث، والرابع، والخامس، والسادس<sup>(٣)</sup>.

ومع أنه يتبين لنا مما ذكره الرازي أن من يروى عنهم القول الثالث بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، ومن يروي عنهم القول الرابع بأنها صلاة الظهر، ومن يروى عنهم القول الخامس بأنها صلاة العصر، كلهم من مشاهير الصحابة، بالإضافة إلى ما روي عن مشاهير التابعين فيما يختص ببعض تلك الأقوال، كما بينا آنفاً، ومع أن علياً وابن عباس - رضي الله عنهم - ممن روي عنهما القول بأنها صلاة الصبح، وممن روي عنهما القول أيضاً بأنها صلاة العصر، فإننا نرى الرازي يرجح قول من قالوا بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، ويقيم هذا الترجيح على دلائل يحشد لها عشرة وجوه من شأنها تقوية هذا الاتجاه، ويلقى نفسه مباشرة بالحاجة؛ كقوله: "فإن قيل: هذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب، قلنا: إننا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى -"<sup>(٤)</sup>، وكقوله: "إنما قلنا: إنها أفضل الصلوات لوجوه، أحدها قوله تعالى: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ (آل عمران: ١٧)، فجعل ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار"<sup>(٥)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص١٥١، ص١٤٧.

(٢) نفسه، ج٦، ص١٤٨، ص١٥١.

(٣) نفسه، ج٦، ص١٤٨، ص١٥٠، ص١٥١.

(٤) نفسه، ج٦، ص١٤٨.

(٥) نفسه، ص١٤٨، ص١٤٩.

هذا ولم يفت الرازي أن يؤكد أن القول بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح إنما هو مذهب الشافعي، في الوقت الذي نوّه فيه عن أن القول بأنها صلاة الظهر هو قول أبي حنيفة وأصحابه، وأن القول بأنها صلاة العصر إنما هو مروى عن أبي حنيفة. ولا نستبعد هنا أن يكون ميله للأخذ بأقوال بعض الصحابة والتابعين بأن الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح، وإعراضه عن أقوال الآخرين من الصحابة والتابعين من أنها صلاة الظهر أو صلاة العصر إنما هو بتأثير المذهب الشافعي، بل تسليمه بما قال به الإمام الشافعي رضي الله عنه، وهو الإمام الذي ينتمي الرازي فقهياً إلى مذهبه.

#### الرابع: أقوال يوردها ويردها:

عند تفسير الرازي لقصة يوسف عليه السلام، وعند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، نوّه الرازي، بكل الوضوح، عن أهمية هذه الآية ووجوب الاعتناء بها، فقال في مقدمة أبحاثه عن متعلقاتها: "اعلم أن هذه الآية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها"<sup>(١)</sup>. ثم أورد الرازي في مباحث تلك الآية أربع مسائل أورد فيها أقوال عدد من الصحابة والتابعين وغيرهم فيما يتعلق بكيفية همّ يوسف عليه السلام بالمرأة، وهل صدرَ عن يوسف ذنب أم لا؟ فنقل عن الواحدي من كتاب «البيسط» أنه قال: "قال المفسرون الموثوق بعلمهم، المرجوع إلى روايتهم: همّ يوسف أيضاً بهذه المرأة همّاً صحيحاً، وجلس منها مجلس الرجل من المرأة، فلما رأى البرهان من ربه زالت كل شهوة عنه. قال جعفر الصادق - رضي الله عنه - بإسناده عن عليّ - عليه السلام - أنه قال: طمعت فيه وطمع فيها فكان طمعه فيها أنه همّ أن يحل التكة. وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: حل الهميان وجلس منها مجلس الخائن، وعنه أيضاً أنها استلقت له، وجلس بين

(١) التفسير الكبير، ج ٨، ص ١١٤.



وهنا يعقب الرازي على قول الواحدي بأنه "طَوَّلَ في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب" (٢)، وعاب عليه أيضاً بأنه ما ذكر آية يحتج بها ولا حديثاً صحيحاً يعوّل عليه في تصحيح هذه المقالة، وما أمعن النظر في تلك الكلمات العارية من الفائدة (٣).

وبعد أن أورد الرازي ما عدّه (القول الأول) في المسألة الأولى وهو قول الواحدي، ومن نسب إليهم القول بأن يوسف عليه السلام همّ بالفاحشة نجده يورد (القول الثاني) في تلك المسألة، وهو قول من وصفهم بـ (المحققين من المفسرين والمتكلمين) بأن يوسف عليه السلام كان بريئاً عن العمل الباطل والهم المحرم، ويؤكد موقفه المؤيد لقول هؤلاء المحققين بقوله: "به نقول وعنه نذب" (٤).

ولقد أومأ الرازي إلى الدلائل الدالة على وجوب عصمة الأنبياء، فأحال استقصاءه لتلك الدلائل في سورة البقرة، ثم عمد الرازي إلى مناقشة تلك الأقوال التي تطرّق أصحابها إلى كيفية همّ يوسف بالفاحشة، فقال: إن قول الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ . يعطي الدلالة على أن ماهية السوء والفحشاء مصروفة عنه " (٥) .

ذلك أن المعصية التي نسبوها إليه أعظم أنواع الفاحشة وأفحشها، فكيف يليق  
 برب العالمين أن يشهد في عين هذه الواقعة بكونه بريئاً من السوء، مع أنه كان قد  
 أتى بأعظم أنواع السوء والفحشاء؟<sup>(٦)</sup> ويستنبط الرازي من هذه الآية أيضاً وجهاً  
 آخر يرى أنه يدعم رأيه في هذا الاتجاه، وهو استبعاد صدور الذنب عن يوسف

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٥.

(۲) نفسه، ج ۱۸، ص ۱۱۵.

(۳) نفسه، ج ۱۸، ص ۱۱۵.

(٤) نفسه، ج ١٨، ص ١١٥.

(۵) نفسه، ج ۱۸، ص ۱۱۵.

(۶) نفسه، ج ۱۸.

بدليل الآية، فهو يقول: "هب أن هذه الآية لا تدل على نفي هذه المعصية عنه، إلا أنه لا شك أنها تفيد المدح العظيم والثناء البالغ، فلا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي عن إنسان إقدامه على معصية عظيمة، ثم إنه يمدحه ويثني عليه بأعظم المدائح والأثنية عقب أن حكى عنه ذلك الذنب العظيم" (١)، ثم يقرب لنا الرازي وجهي الاستبعاد هنا باستنكار حصول المدح العظيم والثناء البالغ عقب الذنب بأن مثاله: "ما إذا حكى السلطان عن بعض عبيده أقبح الذنوب وأفحش الأعمال، ثم إنه يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقبيه، فإن ذلك يستنكر جداً. فهكذا هاهنا" (٢).

وكعادة الرازي في حشد كل القرائن التي من شأنها ترجيح وجهة نظره تجاه القضايا التي يعالجها، فإنه يدلّل على اتجاهه بالقول بعصمة يوسف عليه السلام قياساً على ما هو معروف عن حال الأنبياء عندما تصدر منهم الزلة، يقول: "إن الأنبياء عليهم السلام متى صدرت منهم زلة أو هفوة استعظموا ذلك، وأتبعوها بإظهار الندامة والتوبة والتواضع، ولو كان يوسف عليه السلام أقدم ههنا على هذه الكبيرة المنكرة، لكان من المحال أن لا يتبعها بالتوبة والاستغفار، ولو أتى بالتوبة لحكى الله تعالى عنه إتيانه بها كما في سائر المواضع، وحيث لم يوجد شيء من ذلك، علمنا أنه ما صدر عنه في هذه الواقعة ذنب ولا معصية" (٣).

ويستقطب الرازي مواقف ذوي العلاقة، بهذه الواقعة، فيحصرهم في ستة: يوسف عليه السلام، وتلك المرأة، وزوجها، والنسوة الشهود، وجميعهم شهدوا ببراءته، ولقد شهد رب العالمين ببراءته عن الذنب، وأقر الشيطان في مناسبة أخرى ببراءته من المعصية، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لم يبق للمسلم توقف في هذا الباب (٤).

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٦.

(٢) نفسه، ج ١٨، ص ١١٦.

(٣) نفسه، ج ١٨، ص ١١٦.

(٤) نفسه، ج ١٨، ص ١١٦.

ثم يشرع الرازي في تفصيل مواقف كل من ذوي العلاقة بالواقعة، حيث يرى أنها كلها تشهد بعصمة يوسف، فيبدأ بيوسف عليه السلام، ويقول:

"أما بيان أن يوسف عليه السلام ادعى البراءة من الذنب، فهو قوله عليه السلام: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي﴾ وقوله عليه السلام: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾."

وأما بيان أن المرأة اعترفت بذلك، فلأنها قالت للنسوة: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ وأيضاً قالت: ﴿الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾. وأما بيان أن زوج المرأة أقر بذلك، فهو بقوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ يوسفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ.

وأما الشهود: فقوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾. وأما شهادة الله تعالى بذلك فقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾.

وطبيعي أن الرازي إنما يعتد بتفسيره لشهادة الله تعالى على براءة يوسف من الإثم، ولهذا فإنه قد حاول أن يستخرج من هذه الآية شهادة الله تعالى على طهارة يوسف أربع مرآت بين كلاً منها، بما يبدو له من الآية، فقال: "فقد شهد الله تعالى في هذه الآية على طهارته أربع مرات:

الأولى: قوله: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ﴾ واللام للتأكيد والمبالغة.

الثانية: قوله: ﴿وَالْفَحْشَاءَ﴾ أي كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء.

الثالثة: قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ مع أنه قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾.

الرابعة: قوله: ﴿الْمُخْلَصِينَ﴾ وفيه قراءتان: تارة باسم الفاعل، وأخرى باسم المفعول، فوروده باسم الفاعل يدل على كونه آتياً بالطاعات والقربات مع صفة الإخلاص، ووروده باسم المفعول يدل على أنه تعالى استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته.

وعلى كلا الوجهين، فإنه من أدلّ الألفاظ على كونه منزهاً عما أضافوه إليه،  
وأما بيان أن إبليس أقر بطهارته؛ فلأنه قال: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا  
عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ [ص: ٨٢-٨٣].

فأقر بأنه لا يمكنه إغواء المخلصين، ويوسف من المخلصين لقوله تعالى ﴿ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا  
الْمُخْلَصِينَ ﴾، فكان هذا إقراراً من إبليس بأنه ما أغواه وما أضله عن طريقة الهدى<sup>(١)</sup>.  
ولم يقف الرازي عند رد قول أولئك الذين قالوا بصدور الذنب عن يوسف عليه  
السلام عندما همّ بالمرأة، بمحاجّتهم بما سلف، فلم يرفي ذلك ما يكفي للرد  
عليهم، فوصفهم بـ (الجهال)؛ إذ يقول: "وعند هذا نقول: هؤلاء الجهال الذين  
نسبوا إلى يوسف عليه السلام هذه الفضيحة؛ إن كانوا من أتباع دين الله تعالى،  
فليقبلوا شهادة الله تعالى على طهارته، وإن كانوا من أتباع إبليس وجنوده،  
فليقبلوا شهادة إبليس على طهارته"<sup>(٢)</sup>، ثم يصف الرازي هؤلاء الذين يقولون  
بصدور الذنب عن يوسف بأنهم تلامذة إبليس، بل زادو عليه، عندما يقول فيهم:  
"ولعلمهم يقولون: كنّا في أول الأمر تلامذة إبليس إلى أن تخرجنا عليه فزدنا عليه  
في السفاهة"<sup>(٣)</sup>.

ثم يتمثل هنا الرازي هنا بقول الخوارزمي<sup>(٤)</sup>:

وَكُنْتُ أَمْرَاءَ مِنْ جُنْدِ إِبْلِيسَ فَارْتَقَى

بِي الدَّهْرُ حَتَّى صَارَ إِبْلِيسُ مِنْ جُنْدِي

فَلَوْ مَاتَ قَبْلِي كُنْتُ أَحْسَنُ بَعْدَهُ

طَرَائِقَ فَسَقٍ لَيْسَ يُحْسِنُهَا بَعْدِي

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٧.

(٢) نفسه، ج ١٨، ص ١١٧.

(٣) نفسه، ج ١٨، ص ١١٧.

(٤) نفسه، ج ١٨، ص ١١٧.

وكما عالج الرازي قضية "الهم" في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ ،  
فقد عالج أيضاً في المسألة الثانية من مسائل الآية (البرهان) الذي رآه يوسف ،  
والذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ ، فأورد في ذلك  
روايات أربع يبدو أنه قد نقلها عن الواحدي: منها أنهم نقلوا عن ابن عباس -رضي  
الله عنهما- أنه تمثل له -يعني يوسف- يعقوب، فرآه عاضاً على أصابعه ويقول له:  
أتعمل عمل الفجار، وأنت مكتوب في زمرة الأنبياء، فاستحى منه، قال: وهو  
قول عكرمة، ومجاهد، والحسن، وسعيد بن جبير، وقتادة، والضحاك، ومقاتل،  
وابن سيرين<sup>(٣)</sup>.

ومنها أيضاً: أنهم نقلوا عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن يوسف عليه السلام لم ينزجر برؤية صورة يعقوب حتى ركضه جبريل عليه السلام، فلم يبق فيه شيء من الشهوة إلا خرج (٤).

ولما نقل الرازي أربعاً من تلك الروايات كانت الروايتان السابقتان منها أبان عن نقله إياها عن الواحدي، فردها واتهم الواحدي بالتصلف، فقال: "ولما نقل الواحدي عن هذه الروايات تصلف، وقال: هذا الذي ذكرناه قول أئمة التفسير الذين أخذوا

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١١٧.

(۲) نفسه، ج ۱۸، ص ۱۱۷.

(۳) نفسه، ج ۱۸، ص ۱۲۰.

(٤) نفسه، ج ١٨، ص ١٢٠.

التأويل عمن شاهد التنزيل" (١)، ثم يقرر الرازي "إنك لا تأتينا البتة إلا بهذه التصelfات التي لا فائدة فيها فأين هذا من الحجة والدليل؟" (٢).

**الخامس:** يستفيد الرازي مما يورده من أقوال الصحابة والتابعين، فلا ينقضها، ولكنه قد يضيف إليها ما يقوي ما ذهبوا إليه، كما قد يضيف إلى ذلك ما يبين الحكمة المستفادة من تلك الآية، كما هو شأنه في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]، إذ يبين وجوه الاختلاف في تفسير السلف، ثم يبين خلاصة رأي أكثر المفسرين بقوله: "وأكثر المفسرين أن السموات والأرض كانتا رتقاً بالاستواء والصلابة، ففتق الله السماء بالمطر، والأرض بالنبات والشجر، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ \* وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: ١١ - ١٢] ورجحوا هذا الوجه على سائر الوجوه، وقوله بعد ذلك: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وذلك لا يليق إلا للماء تعلق بما تقدم، ولا يكون كذلك إلا إذا كان المراد ما ذكرنا" (٣).

وبعد استغراق الرازي في عدد من التفرعات حول ذلك نراه يجمل الرأي بالقول القائم على (الإيمان) إذ يقول بأن دلالة هذه الوجوه على إثبات الصانع وعلى وحدانيته ظاهرة، لأن أحداً لا يقدر على مثل ذلك (٤).

ثم يضيف إلى هذا ما يتعلق بحكمة الله من هذا (الفتق) بقوله: "والأقرب أنه سبحانه وتعالى خلقهما رتقاً لما فيه من مصلحة الملائكة، ثم لما أسكن الله الأرض أهلها جعلها فتقاً لما فيه من منافع العباد" (٥).

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ج ٢٢، ص ١٦٣.

(٣) نفسه، ج ٢٢، ص ١٦٣.

(٤) نفسه: وكان الرازي قد أشار هنا إلى ما نسب إلى التوراة من أن الله تعالى خلق جوهرة ثم نظر إليها بعين الهيبة فصارت ماءً، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينهما؛ انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٥) نفسه، ج ٢٢، ص ١٦٣.

ومن ذلك :

ثم أورد الرازي تفصيلاً لقصة هؤلاء بالرواية التي أوردها عن ابن عباس من أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام، وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة، حتى لا يرى الماء لكثرتها، وفي غير ذلك الشهر من كل سبت خاصة، وهي القرية المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فحفروا حياضاً عند البحر، وشرعوا إليها الجداول، فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد، فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة، فلما طال العهد استن الأبناء بسنة الآباء، واتخذوا الأموال، فمشى إليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت، ونهوههم فلم ينتهوا، وقالوا: نحن في هذا العمل منذ زمان، فما زادنا الله به إلا خيراً، فقليل لهم: لا تغتروا، فربما نزل بكم العذاب والهلاك، فأصبح القوم وهم قردة خاسعون، فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا<sup>(٢)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٠٨.

(۲) نفسه، ج ۳، ص ۱۰۹، ۱۱۰.

الروايات عن التابعين، فقال: "المروي عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم، لا أنه مسخ صورهم، وهو مثل قوله تعالى: ﴿كَمْثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]، ونظيره أن يقول الأستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه: كن حماراً، واحتج على امتناع المسخ الجسدي بأمرين:

الأول: أن الإنسان هو هذا الهيكلُ المشاهدُ والبنيةُ المحسوسة، فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للقرد، فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً، وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قردة، فهذا يكون إعداماً وإيجاداً إلا أنه يكون مسخاً.

والثاني: إن جَوَزْنَا ذلك لما أئنا في كل ما نراه قرداً وكَلَباً أنه كان إنساناً عاقلاً، وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات.

وأجيب عن الأول: بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان هزيلاً، وبالعكس، فالأجزاء متبدلة، والإنسان المعين هو الذي كان موجوداً، والباقي غير زائل، فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس، وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن، أو جزءاً في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ، أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة. وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل، وهذا هو المسخ. وعلى هذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام.

وعن الثاني: أن الأمان يحصل بإجماع الأمة، ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها، ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله.

ثم يعود الرازي للتعقيب على تأويل مجاهد فيما يختص بقضية المسخ ليوافقه





ففي مبحث فاتحة سورة مريم، عند قوله تعالى: ﴿كَهَيَّعَ﴾ نجد الرازي يقرر أن المذاهب المذكورة في هذه الفواتح قد تقدمت، ثم يورد ما يختص بهذا الموضع، مما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن قوله تعالى: ﴿كَهَيَّعَ﴾ ثناء من الله على نفسه، فمن (الكاف) وَصَفُهُ بأنه كافٍ، ومن (الهاء) هادٍ، ومن (العين) عالم، ومن (الصاد) صادق. كما أورد عن ابن عباس أيضاً "أنه حَمَلَ الكاف على الكبير والكريم"، وأنه حَمَلَ الياء على الكريم مرة، وعلى الحكيم مرة أخرى، وعنه أيضاً: "في العين: أنه من عزيز ومن عدل" (١).

ومع أن الرازي يورد هنا ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، وهو صاحب المكانة المرموقة المعروفة بين المفسرين بإجماع أهل الاختصاص، فيما يتعلق بالتفسير والتأويل والفقه في الدين، فإن الرازي يقف من هذا النوع من التفسير الذي أعطى مضامين رمزية موقف الرفض والرد، ولكن الرازي عندما يرفضه إنما يعلل أسباب ضعفه تعليلاً كلامياً، ولغوياً، إذ يقول: "وهذه الأقوال ليست قوية لما بينا أنه لا يجوز من الله تعالى أن يودع كتابه ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز؛ لأننا إن جوزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطناً، واللغة لا تدل على ما ذكره، فإنه ليست دلالة على الكاف أولى من دلالة على الكريم أو الكبير، أو على اسم آخر من أسماء الرسول ﷺ، أو الملائكة، أو الجنة، أو النار، فيكون حمله على بعضها دون البعض تحكماً لا تدل عليه اللغة أصلاً" (٢).

**الثامن:** قد يورد الرازي الأقوال، وعندما لا يجد لتلك الأقوال دلالة عقلية، وهو مسلم بحصول الواقعة بحكم قوة إيمانه بالله، وحصول الخوارق بأمره، يحيل الأمر إلى القول بأنها معجزة.

فعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج ٢١، ص ١٧٩.



في هذا الكلام إلى ما لا ينبغي، فظهر أن الأمر كما ذكر، فكان مُعْجَزَةً له" (١).

**التاسع:** وقد تكون هناك أقوال مختلفة يوردها الرازي، فلا يقتنع بها، ثم يرجح المألوف في حياة الناس بما لا يتعارض مع نص القرآن والسنة.

فحينما ينقل الرازي أقوال التابعين في ثنايا تفسيره، نراه في أكثر من موضع يعود إلى ترجيح ما هو في حكم المألوف من المفاهيم، وفي مثل هذه المواقف يمكننا أن نصفه بـ (الواقعية) في هذا المنهج، ومن مثل هذا موقفه من تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فهنا يقول الرازي: "أكثر المفسرين على أن الحرث هو الزرع، وقال بعضهم: هو الكرّم، والأول أشبه بالعرف" (٢).

**العاشر:** وقد يورد الرازي عدة أقوال مختلفة في الموضوع الواحد، ثم ينتقل إلى موضوع جديد دون أن يرجح أيّاً منها على الآخر. ومن ذلك ما يتعلق بسبب نزول قوله تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ [طه: ٢] فإننا نجد هنا يورد ما قيل عن سبب نزول هذه الآية عند (مقاتل) و(القاضي) وغيرهما، بحيث أورد خمسة أقوال في سبب نزولها، منها:

(١) قول مقاتل: إن أبا جهل والوليد بن المغيرة والمطعم بن عدي والنضر بن الحارث قالوا لرسول الله ﷺ: إنك لتشقى حيث تركت دين آبائك، فقال عليه السلام: "بَلْ بُعِثْتُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ". قالوا: بل أنت تشقى. فأنزل الله تعالى هذه الآية رداً عليهم، وتعريفاً لمحمد ﷺ بأن دين الإسلام هو السلام، وهذا القرآن هو السبيل إلى نيل كل فوز، والسبب في إدراك كل سعادة، وما فيه الكفر هو الشقاوة بعينها (٣).

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ٢٠٨.

(٢) نفسه، ج ٢٢، ص ١٩٥.

(٣) نفسه، ج ٢٢، ص ٤.







ومن خلال استناد الرازي إلى المنقول في تفسيره نجده يعول على (الشعر) أساساً يعتمد عليه فيما يؤول من ألفاظ، ويرد على من عاب الاعتماد على الشعر؛ لأنهم بذلك إنما يعيبون النقل الذي لا يمكن تجاهله بحال، يقول الرازي هنا: "وقول البصريين: إن هذا الشعر غير معروف، فحاصله تكذيب النقل، ولو فتحنا هذا الباب ما بقي شيء من اللغة والنحو سليماً من الطعن" (١).

ولقد عدَّ الباحثون في علوم القرآن تبحر المفسر في معرفة لسان العرب من أهم الواجبات على المفسر، بحيث لا يقف به الأمر عند حد الإلمام المحدود أو القريب، وإنما يتعداه إلى معرفة الألفاظ المفردة من جهة اللغة، ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلف عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب، ثم ما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد، ثم الاستنباط، ثم الإشارات (٢).

أما الزركشي، فإنه يرى أنه ليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين (٣).

وفي هذه المناسبة ينقل الزركشي ما يروى عن الثوري عن ابن عباس، أنه قسم التفسير أربعة أقسام: قسم تعرفه العرب في كلامها، وقسم لا يُعذر أحد بجهالته، يقول من الحلال والحرام، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه فهو كاذب (٤). ويضيف الزركشي بعد ذلك: "فأما الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب" (٥).

(١) التفسير الكبير، ج ٨، ص ٣.

(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٢٧، ٢٢٨؛ وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦٥.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ١٦٤.

(٥) نفسه، ج ٢، ص ١٦٤.



ويتحفظ بعض السلف من الموافقة على مبدأ الأخذ بمطلق اللغة، فقد نقل

( ٤ ) الإتيان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٧.

الفضل بن زياد عن أحمد بن حنبل، وقد سُئِلَ عن القرآن حين تمثل له رجل ببيت من الشعر، فقال: ما يعجبني. ف قيل: ظاهره المنع... وقيل: الكراهة، وقيل: تُحْمَلُ على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معانٍ خارجة محتملة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها<sup>(١)</sup>، وروى البيهقي في «شعب الإيمان» عن مالك بن أنس قال: "لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يُفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا"<sup>(٢)</sup>.

وقد عُدَّ ابن عباس - وهو مَنْ علمنا مكانة الشعر عنده - من صدور المفسرين من الصحابة، وإذا كان قد أَخَذَ عن عليّ بن أبي طالب بعض تفاسيره، فإن المحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن عليّ، بل إن ما نُسِبَ إلى الصحابة من تفسير لا يقاس إلى ما نسب إلى ابن عباس "فهو أكثر الصحابة تفسيراً، وقد حمل تفسيره كثيرون من التابعين، أمثال مجاهد، وعطاء، وعليّ بن أبي طلحة، وهو يعد المؤسس الحقيقي لعلم التفسير، فهو الذي نهَّجه ووضع أصوله"<sup>(٣)</sup>، ولقد ظل اسمه - دوماً - موضع الاعتبار والتقدير من صحابة الرسول ﷺ، ومن معاصريه، ومن لحقه بعد، فما أكثر ما يدور اسمه في كتب التفسير القرآني على اختلاف مناهجها السياسية والمذهبية<sup>(٤)</sup>، وهو - بحق - رائد المنهج اللغوي الأول في تاريخ التفسير<sup>(٥)</sup>.

وإذا كان قد نسب إلى ابن عباس قوله: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه"<sup>(٦)</sup>. فإن ذلك يعني أن ابن عباس قد اتجه اتجاهاً لغوياً يعد رائده في

(١) البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣) الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ج ٢، ص ٢٩.

(٤) مناهج في التفسير، ص ٤١.

(٥) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص ٢١.

(٦) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٧.



عصره" (١)، فإننا نلمس صعوبة كبيرة في تجاهل أهمية شخصية ابن عباس، بما تميزت به من استعدادات ذاتية تمثلت بوصفه (حَبْرُ الأمة) وبإدراك الرسول ﷺ لتلك الاستعدادات الذاتية التي يمكن أن نقول بأن ابن عباس انفرد بها فعلاً، بحيث لا نستطيع الفصل بين اجتهاد ابن عباس في الربط بين النص القرآني والشعر الجاهلي وبين ما تراءى للرسول ﷺ تجاه مقومات شخصية ابن عباس، مما حمل النبي ﷺ على أن يدعو لابن عباس بقوله: "اللهم فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ" (٢). وهنا يلفت باحثون آخرون النظر إلى بعض الخصائص المميزة عند ابن عباس، مما أدى به إلى أن يستخدم الشعر ببراعة حين يفسر، ومن ذلك ما يتمتع به من "ذكاء مفرط وحافظة قوية لاقطة" (٣) تعززهما "ثقافته الأدبية" (٤).

ووصف ابن عباس بأنه كان يستشف ما وراء النص من معنى نفساني بتعمقه في فهم النص القرآني، كما هو موقفه من تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٧٠]. حين قال: لو أخذوا أدنى بقرة اكتفوا بها، لكنهم شددوا فشدد الله عليهم" (٥). قيل: لهذه الخصيصة عند ابن عباس قال فيه عليّ: "إنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق" (٦).

ولقد تناقلت المصادر ما ذكره عبيد الله بن عبد الله بن عتبة مما صور به الثقافة التي أمدت تفسير ابن عباس بقوله: "كان ابن عباس قد فات الناس بخصال، بعلم ما سبقه، وفقه فيما احتيج إليه من رأي، وحلم ونسب وتأويل، وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله ﷺ منه، ولا بقضاء أبي بكر وعمر

(١) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص ٢٣.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦١.

(٣) مناهج في التفسير، ص ٢٨.

(٤) نفسه، ص ٢٩.

(٥) نفسه، ص ٣٥.

(٦) نفسه، ص ٣٥.

لقد تجسد الاتجاه اللغوي عند ابن عباس باهتمامه بالرجوع إلى الشعر القديم كما يوضحه ما نُقِلَ إلينا من مسائل نافع بن الأزرق، حين قيل إنه: "بينما عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، فقال نافع ابن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم لديه، فقاما إليه، فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله، فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِّينَ﴾ [المعارج: ٣٧] قال: العزون، حلق الرقاق، قال: وهل تعرف العرب ذلك، قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فَجَاءُوا يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى

وقد استدل ابن عباس من خلال إجاباته عن مسائل ابن الأزرق، بما يبلغ نحواً من مائتي كلمة بأشعار من الشعر الجاهلي. حتى وصفت تلك الإجابات بأنها "مبايعة من اللغويين المتأخرين لابن عباس باعتباره (أبا التفسير) الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن" (٣).

(١) مناهج في التفسير، ص ٤١.

(٢) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦٨ وما بعدها.

(٣) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ٦٩.

تمكنه من اتجاهه اللغوي في التفسير، ذلك أنه "زيادة على معارفه اللغوية، كان عالماً أيضاً بالمغازي وأيام العرب والشعر القديم وأمثال ذلك، وعُدَّ في درجة شيوخ أهل اللغة" (١).

ولقد عُدَّت محاولة ابن عباس في منهجه الاجتهادي اللغوي "ممهدة لمحاولات مماثلة، ولكنها أكثر دقة وانتظاماً، ومن ذلك كتاب الفراء «معاني القرآن» (٢)، الذي يقوم منهجه فيه على الاهتمام الشديد بالقراءات وما يترتب عليها من توجيهات نحوية وآثار لغوية ومعنوية تكشف عن أسرار الإعجاز القرآني (٣).

على أنه إذا كانت محاولات المفسرين في عصر ابن عباس، الذين تأثروا بمنهجه "لم تزد على توضيح المفردات اللغوية الغامضة أو بيان سبب النزول" (٤)، فإن بعض النقاد يرون أن الاستعانة بالشعر العربي على فهم النص نمت ومهدت السبيل لتعمق واعٍ يتدرج في الرقي حتى يصل أوجّه في القرون التالية (٥).

بعد ذلك -والمجيء أبي عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة ٢٠٩هـ)، والذي يعد امتداداً لمدرسة ابن عباس من خلال كتابه «مجاز القرآن»، فقد تطور المذهب التفسيري اللغوي عنده على اعتبار "أن القرآن نمط من التعبير العربي" (٦)، فحرص في بيانه للمجاز أن يبين "مذاهب العرب التعبيرية، وكيف جرى البيان القرآني وفاقها" (٧).

ويعد أبو عبيدة صاحب عمل (أصيل ومبتكر) حين فتح منافذ على البحث القرآني؛ منها ما يتصل بطريقة التعبير، ومنها ما يتصل بغريب لفظه المفرد، ثم

(١) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ٦٩.

(٢) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص ٢٦.

(٣) نفسه، ص ٢٦، ٢٧.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) نفسه، ص ٢٣.

(٦) مناهج في التفسير، ص ٧٠.

(٧) نفسه، ص ٧٠.

وكان من شأن ثقافة أبي عبيدة أن وصفت بأنها تنتمي إلى ثلاثة مصادر: ثقافة يهودية ورثها عن أجداده، وثقافة فارسية أخذ بها في وطنه، وثقافة عربية جدّ في تحصيلها، حتى صار علماً فيها<sup>(٥)</sup>.

(۵) نفسه، ص ۶۰.

وترتب على وصوله لهذه المكانة شهرة كبيرة تنبئ عنها تلك الرواية التي تكاد تمثل امتحاناً لمقدرة أبي عبيدة في مجال التفسير اللغوي أمام الوزير الفضل بن الربيع، وهو موقف يذكّرنا بموقف نافع بن الأزرق من ابن عباس، من حيث الغاية وطلب المصادقة من كلام العرب على معاني ألفاظ من القرآن، وذلك فيما رواه أبو عبيدة حين ذكر أنه سئل من قبل أحد كتاب الوزير وجلسائه: إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، فقال له السائل: "إني كنت إليك مشتاقاً وقد سألت عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك إياها؟ فقلت: هات، قال: قال الله عز وجل: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصفات: ٦٥] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف؟ فقلت: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس: أَيْقُتْلُنِي وَالْمُشْرِفِي مُضَاجِعِي

وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَثْيَابِ أَعْوَالِ

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، وعرفت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه فيما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز<sup>(١)</sup>.

ويعلق الدكتور مصطفى الجويني على هذه الرواية بأن أبا عبيدة كان قد فطن إلى أن الجهل بمذاهب العرب في التعبير باب من الشر ينفتح على تحريف المعنى، وإذن فهو يحيل السائل على شعر للعرب التصوير فيه من جنس التصوير القرآني<sup>(٢)</sup>.

ويلفت الدكتور عفت الشرقاوي النظر إلى تشابه المنهجين عند ابن عباس وأبي عبيدة، بحيث صار هذا التشابه "البذور الأولى للتفسير اللغوي عند المسلمين، ونما فيما بعد على يد المفسرين، مثل: الزجاج، وابن قتيبة، والشريف المرتضى، ليلبغ

(١) مناهج في التفسير، ص ٦٨.

(٢) نفسه، ص ٦٩.



- ۲۹۲ -

الفصاحة وفي البيان، ألا ترى إلى قوله ﷺ حين سمع كلام عمرو بن الأهتم في الزبرقان: "إن من البيان لسحراً" (١).

كما يلفت بعض الباحثين المحدثين النظر إلى أسباب نشأة البحث اللغوي عند العرب بقوله: "إن البحث اللغوي عند العرب إنما خلقه البحث في النص القرآني خلقاً، فلقد رأى العرب في القرآن مثلاً بليغاً وطرأاً معجزاً من التعبير، ينفذ إلى حسهم اللغوي بأساليبه المتضافرة، فانثبث في نفوسهم منذ عهد مبكر إعجاب عميق وحس دقيق بإعجاز النص وبلاغته، حتى لقد أقر له بالفضل والتأثير الكافر والمؤمن على السواء، ثم تتابعت بعد ذلك جهود تختلف قوة وضعفاً، وحاولت أن تكتشف آثاره، وتفتح آفاقه، فأضافت إلى تراث الإنسانية جهوداً جديدة في البحث اللغوي لانزال نشهد آثارها إلى اليوم" (٢).

تلك هي أهمية كلام العرب في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، وفي تفسير معانيه، وأهمية الاستشهاد بلسان العرب من لدن بعض المفسرين لآيات القرآن الكريم، بدءاً من ابن عباس بوصفه رائداً أول لهذا الاتجاه اللغوي، ومن تبعه ممن يمثلون امتداداً لمدرسته؛ كأبي عبيدة الذي كان يلتزم منهجاً معيناً لا يكاد يحيد عنه، إذ يبدأ بشرح الآية بآية أخرى، ثم يتبعها بحديث في المعنى نفسه، ثم يتبعها بالشاهد الشعري القديم أو كلام العرب الفصيح (٣). أما الفراء، فإنه يحرص على أن يثبت بجانب التفسير اللغوي تفسير المفسرين النقليين، وإن كان المقدم عنده التفسير اللغوي (٤). والزجاج الذي إن مال إلى المنهج اللغوي إلا أنه حريص على إثبات التفسير المروي (٥)، ومن تلا هؤلاء من نما هذا المنهج اللغوي على أيديهم.

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ١٣.

(٢) قضايا إنسانية، ص ٣٤، ٣٥.

(٣) الدكتور زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد، ص ٤٢، نقلاً عن الدكتور عفت الشرفاوي، قضايا إنسانية، ص ٣٢.

(٤) منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم، ص ٢٨٦.

(٥) نفسه، ص ٢٨٦.

فالرازي - وهو ينقل ما ذهب إليه بعض المفسرين حول حروف فواتح السور<sup>(١)</sup>، من حيث قولهم: "إن قوله تعالى ﴿كَهَيَّصَ﴾ ثناء من الله على نفسه، فمن "الكاف" وصفه بأنه كافٍ، ومن "الهاء" وصفه بأنه هادٍ، ومن "العين" عالمٌ، ومن "الصاد" صادق - يضعف من شأن هذه الأقوال لافتقارها للدلالة القوية، بل إلى ما تدل عليه اللغة أصلاً كما رأينا من قبل.

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٧٩.

(۲) نفسه، ج ۱۹، ص ۵۱.

(۳) نفسه، ج ۱۹، ص ۵۱.

فطوبى - عند أهل اللغة - مصدرٌ مِنْ طَابَ، كَبُشِّرَى وَزُلْفَى، ومعنى طوبى لك : أَصَبْتَ طَيْباً<sup>(١)</sup>.

وكما يقرر الرازي أنه ليس في القرآن إلا ما هو عربي، فإنه يقرر أيضاً بأن لا لَحْنَ في القرآن، وذلك عند تفسير قول الله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: ١٦٢]، حين ناقش الرازي سبب نصب لفظ ﴿وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ﴾ فذكر وجوهاً عدة في تعليل النص، من ذلك ما روي عن عثمان وعائشة أنهما قالا: "إن في المصحف لحناً وستقيمه العرب بالسنتها"<sup>(٢)</sup>.

وعقَّب الرازي على هذا بتضعيفه حين قال: "واعلم أن هذا بعيد؛ لأن هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ، فكيف يمكن ثبوت اللَّحْن فيه"<sup>(٣)</sup>.

فإذا عرفنا قيمة الدلالة اللغوية لألفاظ القرآن عند الرازي ومكانة لغة العرب من القرآن، واعتداد الرازي بذلك، أدركنا قيمة استشهاد الرازي بلغة العرب لتفسير اللفظ القرآني، ودوافع الرازي وراء حرصه على الاستناد إلى تلك الشواهد، ولننظر أولاً في شواهد من الشعر الجاهلي:

### نماذج من استشاداته من الشعر الجاهلي:

يقف المتتبع لتفسير الرازي على شواهد كثيرة جداً من تلك الاستشهادات الشعرية، التي تفوق في حصرها - بلا شك - النطاق المخصص للإشارة إليها في هذا البحث، ذلك أن الرازي إنما كان يستعين بالشعر الجاهلي، كلما أعوزته الحاجة، لمقارنة اللفظ القرآني بما ألفته العرب في حياتها الطبيعية، بما تعاملت به من معاني الألفاظ، سواء كان ذلك مما يتعلق بالمعتقد الديني السائد عند العرب، وفلسفتهم

(١) التفسير الكبير، ج ١٩، ص ٥٠.

(٢) نفسه، ج ١١، ص ١٠٦.

(٣) نفسه، ج ١١، ص ١٠٦.

ولهذا فقد آثرنا أن نقصر تمثيلنا في عرض الشواهد الشعرية عند الرازي على اثني عشر نمطاً، تمثل اثنتي عشرة مناسبة فقط من مناسبات استشهاد الرازي بالشعر عند تفسيره لفظ الآية القرآنية.

فلقد عمل الرازي على إبراز العلوم المستنبطة من (الاستعانة) في قوله: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" من خلال عدة أبواب في مستهل تفسيره لسورة الفاتحة، خصص الأول منها للمباحث المتعلقة بالكلمة، وما يجري مجراها، وبَيَّن من هذا الوجه فقط خمسين مسألة.

وأضاف الرازي أن لفظ: (قال) قد يستعمل في غير النطق فاستشهد بقول أحدهم<sup>(٢)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ١٩. وفي النص "بغيره" بدلاً من "به" وما أثبتناه أقرب إلى المقصود.

- ۲۹۷ -

٢- إن من فلسفة العرب الجاهليين في نظرهم للحياة إدراكهم عجز الإنسان عن

معرفة الغيب :

ففي تفسير قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ \* الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١ - ٢٢] ، في تفسيره هنا أجرى الرازي بحثاً موسعاً عنوانه : " القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد " (١) ، ضمَّنه الكثير من المسائل وتفريعاتها . ففي حديثه عن السماء وبنائها ، والشمس والقمر ، والنجوم وأقسامها من حيث طلوعها وغروبها ، قال : " الكلام فيها طويل ، أما الذي تدعّيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد ، فدع عنك بحراً ضلَّ فيه السَّوَابِحُ " (٢) .

وهنا يدلُّ الرازي بآيات من القرآن الكريم على عدم قدرة الإنسان على الإحاطة بكل شيء في عالم الحياة والغيب ، إذ يذكر قوله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ \* إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ ﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧] ، وقوله تعالى : ﴿ مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ ﴾ [الكهف: ٥١] وغير ذلك من الآيات القرآنية .

ويعقب الرازي على ذلك بقوله : " فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم ، فكيف يقدرّون على معرفة أبعاد الأشياء عنهم " (٣) . ثم يلفت الرازي بعد ذلك النظر إلى أمر مهم يتعلق بالحياة الفكرية عند العرب في جاهليتهم ، وهو إدراكهم عجز الإنسان عن معرفة علم الغيب ، وبالتالي وقوف المعرفة البشرية دون الإحاطة بكل الحقائق ، وبما يجري في هذا الكون ، يقول الرازي : " والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عَرَفُوا ذلك " (٤) ، واستشهد بقول قائلهم :

(١) التفسير الكبير ، ج ٢ ، ص ٨٢ .

(٢) نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٣) نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٤) نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمٍ مَا فِي غَدِ عَمٍّ (١)

فَوَاللَّهِ مَا تُدْرِي الضَّوَّارُ بِالْحَصَى

وَلَا زَاكِرَاتُ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ صَانِعُ (٢)

وما صاحب ذلك من قلق عقائدي:

٢٢]، تطرق الرازي إلى أمر الهياكل التي بناها اليونانيون المعروفة بأسماء القوى الروحانية، والأجرام النيرة، ثم ذكر بعضاً من بيوت الأصنام المعروفة عند العرب، مبيناً أسباب تعلقهم بها، فقال: "إن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة، واتخذوها معبوداً لهم على حدة، وقد كان هيكل العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة، وهيكل النفس والصورة، مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدساً، وهيكل المشتري مثلثاً، وهيكل المريخ مستطيلاً، وهيكل الشمس مربعاً، وكان هيكل الزهرة مثلثاً في جوفه مربع، وهيكل عطارد مثنياً في جوفه مستطيل، وهيكل القمر مثلثاً، فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم، وولي أمر البيت الحرام اتفقت له سَفرة إلى البلقاء، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه

(٢) انظر: الدكتور زكريا عبد الرحمن صيام، كتاب شعر لبيد بن أبي ربيعة بين جاهلية لبيد وإسلامه، القاهرة ٩٦هـ/ ٩٧م، وقد ورد مطلع البيت (لعمرك ما تدري...).

أرباب نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقي، فالتمس إليهم أن يكرموا بواحد منها، فأعطوه الصنم المعروف بهبل، فسار به إلى مكة، ووضعه في الكعبة، ودعا الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول ملك سابور ذي الأكتاف<sup>(١)</sup>.

وبعد أن ساق الرازي ما ذكره المؤرخون عن كيفية انتقال عبادة الأوثان إلى العرب، نجده يذكر بيوت الأصنام المشهورة عندهم، إذ يقول: "واعلم أن من بيوت الأصنام المشهورة (غمدان) الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء، وخرّبه عثمان بن عفان رضي الله عنه، و(نوبهار بلخ) الذي بناه منوشهر الملك على اسم القصر. ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة؛ مثل (ود) بدومة الجندل لكلب، و(سواع) لبني هذيل، و(يغوث) لبني مذحج، و(يعوق) لهمدان، و(نسر) بأرض حمير لذي الكلاع، و(اللات) بالطائف لثقيف، و(مناة) بيثرب للخزرج، و(العزى) لكنانة بنواحي مكة، و(إساف ونائلة) على الصفا والمروة".

ومع تعدد تلك الأوثان وانتشارها في بلاد العرب، فإننا نرى الرازي ينقل لنا ما كان من أمر قصي جد الرسول ﷺ، ونظرت له عبادة الناس لتلك الأوثان، إذ نجده ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى<sup>(٢)</sup>. وكان ممن يشاطر قصياً في هذا الرأي زيد بن عمرو بن نفيل، الذي استشهد الرازي بما قاله شعراً، من خلال بيتين عبر بهما عن فلسفته، حين يقول:

أربأ واحداً أم ألف رب

أدين إذا تقسّمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعاً

كذلك يفعل الرجل البصير<sup>(٣)</sup>

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١١٤.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١١٤.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١١٤.



أ - عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨]، بين أن الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة، وهي أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام أغاثها الله تعالى بالماء الذي أنبعه لها ولابنها من زمزم، حتى يعلم الخلق أنه سبحانه، وإن كان لا يُخْلِي أوليائه في دار الدنيا من أنواع المحن، إلا أن فرجه قريب ممن دعاه، فإنه غياث المستغيثين<sup>(١)</sup>.

وَرَاكِبٌ جَاءَ مِنْ ثَلَاثِ مُعْتَمِرٍ (٤)

(١) التفسير الكبير، ج ٤، ص ١٥٨.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ١٥٩.

(۳) نفسه، ج ۴، ص ۱۵۹.

(٤) انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ج ١، ص ١٩٢.

(٥) التفسير الكبير، ج ٤، ص ١٥٩.

(٦) نفسه، ج ٤، ص ١٥٩.

ب - ويدلّل الرازي أيضاً على معنى (الصيام) في القرآن بما في شعر العرب ولغتهم، قبل أن ينتقل إلى بيان معناه في الشريعة، فعند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، نراه يقول: إن الصيام مصدر صام، كالقيام، وأصله في اللغة: الإمساك عن الشيء والتّرك له، ومنه قيل للصمت: صوم؛ لأنه إمساك عن الكلام، واستدل بقوله تعالى على لسان مريم: ﴿فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَفَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنِ أَكَلَمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، وقيل: (صوم النهار): "إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة" (١).

واستشهد بقول امرئ القيس (٢):

فَدَعَهَا وَسَلَّ الْهَمَّ عَنْهَا بِجَسْرَةٍ

ذَمُولٍ إِذَا صَامَ النَّهَارَ وَهَجَرًا (٣)

وقول آخر:

حَتَّى إِذَا صَامَ النَّهَارُ وَاعْتَدَلَ

وقولهم: صامت الريح: إذا ركّدت، وصام الفرس: إذا قام على غير اعتلاف (٤)،

ثم أورد قول النابغة:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ

تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلِكُ اللَّجُجَا

وقولهم: بكرة صائمة: إذا قامت فلم تدر. وذكر قول الراجز:

وَالْبَكَرَاتُ شَرْهَنَ الصَّائِمَةِ

(١) التفسير الكبير، ج، ص ٦٩.

(٢) نفسه، ج ٥، ص ٦٩.

(٣) انظر: ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٦٩م، الطبعة

الثالثة، ص ٦٣.

(٤) التفسير الكبير، ج ٥، ص ٦٩.

كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَتْ فِي مَصَامِهَا

لهذا اللفظ: (حصر) وهو أنهم اتفقوا على أن لفظ (الحصر) مخصوص بمنع العدو، إذا منعه عن مراده وضيق عليه. ذلك ما يتعلق بلفظ (الحصر) أما لفظ (الإحصار) وهو الاشتقاق الثاني، فقد استمر الرازي في المناقشة اللغوية له، إذ بين أنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو اختيار أبي عبيدة، وابن السكيت، والزجاج، وابن قتيبة، وأكثر أهل اللغة: أنه مختص بالمرض. قال ابن السكيت: يقال أحصره المرض: إذا منعه من السفر. وقال ثعلب: أُحْصِرَ بالمرض، وَحُصِرَ بالعدو.

القول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.

القول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه، وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا حصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون في هذا القول على الشافعي رضي الله عنه<sup>(١)</sup>.

ثم استطرد الرازي في عرض اشتقاقات أخرى لغوية وفقهية تكشف عن اعتماده على التراث اللغوي، سواء ما جاء عن طريق الاستدلال بالشعر، أو ما تناولته أقوال النحاة<sup>(٢)</sup>.

د- وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبِأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤] فعند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا﴾، يقول الرازي: "أي ولم يأتكم مثل الذين خلوا"<sup>(٣)</sup>، ثم أورد بعضاً من أقوال النحاة فيما يتعلق بـ (لما) إنما هي (لم) و (ما) زائدة، وقال سيبويه: (ما) ليست زائدة؛ لأن (لما) تقع في مواضع لا تقع فيها (لم)، يقول الرجل

(١) التفسير الكبير، ج ٥، ص ١٤٥.

(٢) نفسه، ج ٥، ص ١٤٥.

(٣) نفسه، ج ٦، ص ١٨.

أَزِفَ التَّرَحُّلُ غَيْرَ أَنْ رَكَابَنَا

٥- ما كان من أمر عادات العرب ومجريات حياتهم:

ثم يبرهن على كيفية أسلوب التحية عند الجاهليين بالأشعار التي عدها (ناطق) بذلك، ومنها قول عنترة<sup>(٥)</sup>:

(١) التفسير الكبير، ج ٦، ص ١٨.

(۲) نفسه، ج ۶، ص ۱۸.

(٣) هذا البيت من الشواهد النحوية في كتاب شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، الجزء الأول، صفحة ١٩.

(٤) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ٢٠٩.

(۵) نفسه، ج ۱۰، ص ۲۰۹.

حُيِّتَ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ<sup>(١)</sup>

وقول آخر:

إِنَّا مُحْيُوكَ يَا سَلَمَى فَحْيِينَا<sup>(٢)</sup>

٦- ما يتعلق بالجانب الإلهي من التفكير العربي الجاهلي:

ومن يتتبع تفسير الرازي لا يعدم وجود الكثير من الشواهد الشعرية الجاهلية التي يرى فيها الرازي ما يدعم وجهة نظر ما يسعى لترجيحها، فعند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٣٥]، نراه يورد من بين كثير من استطراداته في شرح هذه الآية مناسبة التوسل ومتى يكون، فيقول: "إن مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما، أحدهما: ترك المنهيات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾، وثانيهما: فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾، ولما كان ترك المنهيات مُقَدِّمًا على فعل المأمورات بالذات، لاجرم قدَّمه تعالى عليه في الذكر. وإنما قلنا: إن الترك مُقَدِّمٌ على الفعل؛ لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة"<sup>(٣)</sup>.

وهنا يفترض الرازي أن سائلاً يسأل: "لم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل، مع أننا نعلم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى؟" ثم يجيب الرازي على هذا التساؤل، فيقول: "قلنا: الترك: إِبْقَاءُ الشيء على عدمه الأصلي، وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة، فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون الوسيلة، بل من دَعَاهُ دَاعِي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى، فهذا هنا

(١) البيت من معلقة عنتره رقم (٥) صفحة ٢٩٨؛ انظر: شرح المعلقات السبع للأنباري، تعليق

عبد السلام هارون.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ٢٠٩.

(٣) نفسه، ج ١١، ص ٢١٩.



وختم استشهاده هذا بقوله: "إذا عرفت هذا، فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد" (١).

ب - وفي تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَإِنل عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَّقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تَنْظُرُونَ﴾ [يونس: ٧١]، نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً﴾ يستأنس بما ذكره الآخرون حول لفظ (غممة)، إذ يقول: "قال أبو الهيثم: أي مبهماً، من قولهم: غُمَّ علينا الهلال، فهو مغموم، إذا التبس"، ثم استشهد بقول طرفة:

لَعَمْرِي مَا أَمْرِي عَلَيَّ بِغُمَّةٍ

نَهَارِي وَلَا لَيْلِي عَلَيَّ بِسَرْمَدٍ (٢)

وأردف بقول صاحب «العين»: بأنه لفي غمة من أمره: إذا لم يهتد له، وقول الزجاج: أي: ليكن أمركم ظاهراً منكشفاً (٣).

ج - ويستشهد الرازي بقول الأعشى للدلالة على معنى لفظ (الحكيم، والحكمة) لما ورد في قوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١] في وصف كتاب الله، فعدّد الرازي بعض وجوه هذا الوصف، فمنها: أن الحكيم هو ذو الحكمة، بمعنى احتمال الكتاب على الحكمة، ومنها: أن يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به، واستدل على هذا المعنى بقول الأعشى:

وَعَرِيبَةٌ تَأْتِي الْمُلُوكَ حَكِيمَةً

قَدْ قُلْتُهَا لَيَقُولَ مَنْ ذَا قَالَهَا (٤)

(١) التفسير الكبير، ج ٩، ص ١٤٦.

(٢) البيت رقم (٩٨) من معلقة طرفة بن العبد؛ انظر: شرح القصائد السبع لأبي بكر الأنباري، ص ٢٢٨.

(٣) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٣٨.

(٤) نفسه، ج ١٧، ص ٤.





(لعمرك)، حيث بين أن العَمَرَ والعُمَرَ واحدٌ، وسمي الرجل عمراً تفاؤلاً أن يبقى، وقال: إن من هذا قول أحدهم:

ذَهَبَ الشَّبَابُ وَأَخْلَقَ الْعُمَرُ

وَتَغَيَّرَ الْإِخْوَانُ وَالْدَّهْرُ

وقال الرازي: عَمَر الرجل يُعَمِّرُ عُمراً، وَعَمراً، فإذا أقسموا به قالوا: لعمرك، وعَمرك (فتح العين لا غير). قال الزجاج: لأن الفتح أخف عليهم، وهم يكثرون القسم بلعمري ولعمرك فالتزموا التخفيف (١).

١٠ - مما يتعلق بإعمال لفظ مكان لفظ آخر:

ثم إن الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩]، يناقش عمل حرف (على)، في قوله تعالى: ﴿وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ﴾، حين قال: إن (على) هنا بمعنى (مع) مستشهداً بقول الشاعر (٢):

إِنِّي (عَلَى) مَا تَرَيْنَ مِنْ كِبَرِي

أَعْلَمُ مِنْ حَيْثُ تُؤْكَلُ الْكَتِفُ

ثم قال الرازي: "وهو في موضع الحال، ومعناه: وهب لي في حال الكبر" (٣).

١١ - ربط حالة الإعراب الشاذة للآية بلغة بعض العرب:

وكان من استشادات الرازي في تفسيره بالشعر الجاهلي، ما يتعلق بتفسير قصة موسى وفرعون، في سورة (طه)، قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ أَوْ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ [طه: ٦٣]، فكان من ذلك ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ أَوْ يُرِيدَانِ﴾ وكيف أنها أتت بالرفع ولم تأت

(١) التفسير الكبير، ج ١٩، ص ٢٠٣.

(٢) نفسه، ج ١٩، ص ١٣٨.

(٣) نفسه، ج ١٩، ص ١٣٨.

بالنصب ك: (إِنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ) ثم أورد عدداً من القراءات التي قرئت بها. ومنها نقل عن الأخفش: (إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) خفيفة في معنى الثقيلة، وهي لغة قوم يرفعون بها، ويدخلون اللام ليفرّقوا بينها وبين التي تكون في معنى ما. وبعد جمعه الكثير من الأقوال في قراءة هذه الآية، ذكر الرازي أن النحويين قد اختلفوا فيها، وذكروا وجوهاً أولها وأقواها أن هذه لغة لبعض العرب، وقال بعضهم: هي لغة بلحارث بن كعب، والزجاج نسبها إلى كنانة، وقطرب نسبها إلى بلحارث بن كعب، ومراد وختعم، وبعض بني عذرة، ونسبها ابن جنّي إلى بعض بني ربيعة<sup>(١)</sup>.

وأورد الرازي ما أنشده الفراء على هذه اللغة، وهو بيت للمتلّمس:

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشَّجَاعِ وَلَوْ يَرَى

مَسَاعًا لِنَابَاهُ الشَّجَاعُ لَصَمَمَا

ثم نسب إلى الفراء قوله: "وحكى بعض بني أسد أنه قال: هذا خط يدا أخي أعرفه"، وإلى قطرب قوله: "هؤلاء يقولون: رأيت رجلاً واشترت ثوبان"<sup>(٢)</sup>، ثم استشهد الرازي بما نسب إلى رجل من بني ضبة جاهلي:

أَعْرِفُ مِنْهَا الْجِيْدَ وَالْعَيْنَانَا

وَمَنْخَرَيْنِ أَشَبَّهَا ظَبْيَانَا<sup>(٣)</sup>

## ١٢- حول وجه (الشكل) في لفظ الآية:

واستشهد الرازي بالشعر الجاهلي، حول وجوه الشكل في بعض الكلمات؛ مثل قوله في لفظ (خَلَفَ) وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ [مريم: ٥٩]، حين قال: "أعلم أنه تعالى لما وصف هؤلاء الأنبياء - يعني إبراهيم، وموسى، وإسماعيل، وإدريس -

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ٧٥.

(٢) نفسه، ج ٢٢، ص ٧٥.

(٣) البيت رقم (١١) من الشواهد النحوية، في ألفية ابن مالك، شرح ابن عقيل.

بصفات المدح ترغيباً لنا في التأسي بطريقتهم، ذكر بعدهم من هو بالضد منهم، فقال: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ، وظاهر الكلام أن المراد من بعد هؤلاء الأنبياء خَلَفَ مِنْ أَوْلَادِهِمْ، يقال: خَلَفَهُ: إِذَا عَقِبَهُ، ثم قيل عقب الخير (خَلَفَ) بفتح اللام، وفي عقب الشر (خَلَفَ) بالسكون، كما قالوا: وعد في ضمان الخير، ووعيد في ضمان الشر، وفي الحديث: "في الله خَلْفٌ من كل هالك" (١). وفي الشعر للبيد (٢):

ذَهَبَ الَّذِينَ يَعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ

وَبَقِيَْتُ فِي خَلْفٍ كَجَلْدِ الْأَجْرَبِ (٣)

ثانياً: نماذج من استشهاده من الأمثال والحكم والجاري على لسان العرب:

إن الرازي، وهو ينقل لنا من الأمثال العربية في تفسيره لغرض الاستشهاد اللغوي أو النحوي أو المضمون، يدرك أن العلماء من قبله قد وجدوا ضالتهم العلمية في الأمثال العربية القديمة، حين أصبح عندهم المثل "شاهداً لغوياً، نحوياً، أسلوبياً" (٤)، ومعبراً عن مضمونه، مما حدا بمؤلفي معجمات الأمثال العربية؛ كأبي هلال العسكري في «جمهرة الأمثال»، وجار الله محمود الزمخشري في «المستقصى في أمثال العرب» وغيرهما، إلى جمع تلك الأمثال بوصفها تراثاً عربي كانت قد توزعته المجموعات الإخبارية اللغوية (٥).

وينقل لنا الرازي عن صاحب «الكشاف» أن "ضَرْبَ المثل اعتماده وتكوينه من

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٢٣٥.

(٢) البيت من شعر لبيد، كانت تتمثل به عائشة - رضي الله عنها -، وتقول رحم الله لبيداً، إني لأروي له ألف بيت.

(٣) انظر: شرح القصائد السبع، ص ٥١١.

(٤) انظر: أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي، كتاب (الأمثال)، تحقيق وتقديم الدكتور أحمد محمد الضبيب، المقدمة، ص ٧.

(٥) نفسه، ص ٨.



العرب والعجم على ذلك" (١). ثم يقول: "أما العرب فذلك مشهور عندهم، وقد تمثلوا بأحققر الأشياء، فقالوا في التمثيل في الذرة: أجمع من ذرة، وأضبط من ذرة، وأخفى من ذرة، وفي التمثيل بالذباب: أجزأ من الذباب، وأخطأ من الذباب، وفي التمثيل بالقراد، أسمع من قراد، وأصغر من قراد، وأعلق من قراد، وأغم من قراد، وأدب من قراد. وقالوا في الجرأ: أطير من جرادة، وأحطم من جرادة، وأفسد من جرادة، وأصفى من لعاب الجرادة، وفي القرأشة: أضعف من فراشة، وأطيش من فراشة، وأجهل من فراشة، وفي البعوضة: أضعف من بعوضة، وأعز من مخ بعوضة، وكلفني مخ البعوضة، في مثل تكليف ما لا يطاق.

وأما عند العجم، فيدل عليه كتاب «كلىة ودمنة» وأمثاله، وفي بعضها: قالت البعوضة، وقد قعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها: يا هذه استمسكي، فإنني أريد أن أطير، فقالت النخلة: والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك؟" (٢). وقد ذكر الرازي هنا: أن من تلك الوجوه التي تدل على أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول: أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة (٣).

وقد تحدث الرازي عن مكانة المثل في العقل، فبين أن العقل يقبل المثل؛ لأن من طبعه الخيال والمحاكاة والتشبه، فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل، ولكنه مع منازعة الخيال، وإذا ذكر مع الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل. وأيضاً فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما كان ينبغي، فإذا ذكر المثل اتضح وصار مبيناً مكشوفاً، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان (٤).

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٣٣.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٣٣.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١٣٣.

(٤) نفسه، ج ٢، ص ١٣٤.



ولا في التفسير" (١).

(٢) ويرد الرازي على من يقول بأن قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٣٨]، إنما هو خطاب مع كل المؤمنين، وأن هذا "يدل على أن كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف، وذلك التثاقل معصية، وهذا يدل على إطباق كل الأمة على المعصية، وذلك يقدر في أن إجماع الأمة حجة" (٢). يقرر الرازي رداً على هذا أن خطاب الكل لإرادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سائر أنواع الكلام (٣). وهنا يستشهد الرازي بالمثل المشهور: "إِيَّاكَ أَعْنِي واسمعي يا جارة" (٤).

(٣) وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ \* وَمِنْهُمْ مَّن يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٢ - ٤٣]، أورد الرازي أقوالاً كثيرة حول متعلقات هذه الآية، وعلى الأخص ما يتعلق بالسمع والبصر، وأفضلية أي منهما على الآخر، فكان من ذلك ما يرى أنه جملة قول القائلين بأن السمع أفضل من البصر، فهو يبين أن الأنبياء - عليهم السلام - يراهم الناس ويسمعون كلامهم، فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية، وإنما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المسموعة، وهو الكلام وتبليغ الشرائع وبيان الأحكام، فوجب أن يكون المسموع أفضل من المرئي، فلزم أن يكون السمع أفضل من البصر (٥).

وقد أضاف الرازي بعد ذلك أن من الناس من قال: إن البصر أفضل من السمع؛ ثم أورد ست حجج للقائلين بأن البصر أفضل من السمع، كان أولها قوله: "إنهم

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ٩٥.

(٢) نفسه، ج ١٦، ص ٦٠.

(٣) نفسه، ج ١٦، ص ٦٠.

(٤) نفسه، ج ١٦، ص ٦٠.

(٥) نفسه، ج ١٧، ص ١٠٢.





وعدّد الرازي تلك القيود، فحصرها في أربعة، فقال:

أحدها: أنه تعالى قال: في الآية المتقدمة: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]، ثم إنه تعالى أردفه بهذه الآية المشتملة على الأعمال التي بواسطتها يحصل الفوز بسعادة الآخرة، فذكر من جملتها البر بالوالدين، وذلك يدل على أن هذه الطاعة من أصول الطاعات التي تفيد سعادة الآخرة.

ثانيها: أنه تعالى بدأ بذكر الأمر بالتوحيد، وثنى بطاعة الله تعالى، وثلث بالبر بالوالدين وهذه درجة عالية، ومبالغة عظيمة في تعظيم هذه الطاعة.

ثالثها: أنه تعالى لم يقل: وإحساناً بالوالدين، بل قال: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، فتقديم ذكرهما يدل على شدة الاهتمام.

رابعها: أنه قال: ﴿إِحْسَانًا﴾ بلفظ التنكير، والتنكير يدل على التعظيم، والمعنى: وقضى ربك أن تحسنوا إلى الوالدين إحساناً عظيماً كاملاً، وذلك لما كان إحسانهما إليكم قد بلغ الغاية العظيمة وجب أن يكون إحسانكم إليهما كذلك<sup>(١)</sup>.

وبعد أن عرض الرازي لتلك الاعتبارات الأربعة التي من شأنها وجوب الإحسان بالوالدين، قال: "ليس لأحد من المخلوقين نعمة على غيره مثل ما للوالدين على الولد"<sup>(٢)</sup>. وهو يقرر أنه على جميع التقديرات لا تحصل المكافأة؛ لأن إنعامهما عليك كان على سبيل الابتداء<sup>(٣)</sup>. ويدعم قراره هذا بأحد الأمثلة المشهورة: أن "البادئ في البر لا يكافأ"<sup>(٤)</sup>.

(٦) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٨٧.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٨٥.

(٣) نفسه، ج ٢٠، ص ١٨٧.

(٤) نفسه، ج ٢٠، ص ١٨٧.

(٧) وعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦]، ناقش الرازي ما يتعلق بالصفات الثلاث للجنة، التي وردت في هذه الآية، حين قال: إن الصفة الأولى كونها: ﴿مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾، وأن الصفة الثانية قوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وأن الصفة الثالثة قوله تعالى: ﴿لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾. وفي ثنايا شرح الرازي لمتعلقات هذه الآية قال الرازي: "ثم إنه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة، فقال: ﴿وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ﴾، وذلك لأنه إذا صار كبيراً، وَعَجَزَ عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه ومسكنه، ومن يقوم بخدمته، وتحصيل مصالحه، فإذا تزايدت جهات الحاجات، وتناقصت جهات الدخل والكسب إلا من تلك الجنة، فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج إلى تلك الجنة" (٣).

وأضاف الرازي في محاولة استكمالها لشرح الآية بأن المراد من ضعف الذرية في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ﴾ الضعف بسبب الصغر والطفولية، فيصير المعنى: أن ذلك الإنسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك الجنة بسبب الشيخوخة

(۳) نفسه، ج ۷، ص ۶۰.

والكبر، وله ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر. ثم قال تعالى: ﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾، والإعصار: ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود، وهي التي يسميها الناس الزوبعة، وهي ريح في غاية الشدة<sup>(١)</sup>. وهنا يتمثل الرازي بقول الشاعر<sup>(٢)</sup>:

إِنْ كُنْتُ رِيحاً فَقَدْ لَأَقَيْتَ إِعْصَاراً

(٨) ومن خلال تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [يونس: ٩]، يناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ من عدة وجوه؛ أحدها: ما وصفه بأنه مختص بالوجه العقلي، وهو أن الإيمان عبارة عن نور اتصل به - أي المؤمن - من عالم القدس، وذلك النور كالخييط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس: "فإن حصل هذا الخييط النوراني قدر العبد على أن يقتدي بذلك النور، ويرجع إلى عالم القدس، فأما إذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلالات، نعوذ بالله منه"<sup>(٣)</sup>.

ثم يستشهد الرازي بالحكمة الماثورة: "العلم نور والجهل ظلمة"<sup>(٤)</sup>، ويعقبها بقوله بتأييد العقل لذلك: "فصريح العقل يشهد بأن الأمر كذلك" ويضيف بأن مما يقرر ذلك أنك إذا ألقيت مسألة جليلة شريفة على شخصين، فاتفق أن فهمها أحدهما وما فهمها الآخر، فإنك ترى وجه الفاهم متهللاً مشرقاً مضيئاً، ووجه من لم يفهم عبوساً مظلماً منقبضاً، ولهذا السبب جرت عادة القرآن بالتعبير عن العلم والإيمان بالنور، وعن الجهل والكفر بالظلمات<sup>(٥)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ٦٠.

(٢) نفسه، ج ٧، ص ٦٠.

(٣) نفسه، ج ١٧، ص ٤٢.

(٤) نفسه، ج ١٧، ص ٤٢.

(٥) نفسه، ج ١٧، ص ٤٢.



ازدادوا إيماناً في قلوبهم أظهروا ما يطابقه، فقالوا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، وأورد قول الأنباري: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ﴾ أي: كافينا الله. وقال الرازي: إن مثل هذا للتعبير عن الاكتفاء باستخدام كلمة (حسب) كما في قول امرئ القيس<sup>(١)</sup>:  
وَحَسْبُكَ مِنْ غِنَى شَبَعٍ وَرِيٍّ

#### (ب) استشاداته بالجاري على لسان العرب:

وعندما يستعين الرازي بما هو جارٍ على ألسنة العرب في لغتها، فإنما يكون ذلك نابعاً من إدراكه لأهمية اللغة بوصفها مذهباً تعبيرياً في تفسير معاني القرآن. ولهذا فإن المطلع على تفسير الرازي للقرآن الكريم لا يعدم وجود العديد من الشواهد المختلفة مما جرى على ألسنة العرب، وعبر عن أسلوب حياتهم ومدار تفكيرهم، فمثلاً:

(١) عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: ٢٨]، يقول الرازي: "أما قوله: ﴿فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ﴾ ففيه بحثان:

البحث الأول: أن هذه الكلمة جاءت على لفظ الماضي بعد قوله: ﴿ثُمَّ نَقُولُ﴾ وهو منتظر، والسبب فيه أن الذي حكم الله فيه بأنه سيكون صار كالكائن الراهن الآن، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤].

البحث الثاني: زَيَّلْنَا: فَرَقْنَا وَمَيَّزْنَا، قال الفراء: "قوله: ﴿فَزَيَّلْنَا﴾ ليس من أَزَلَّتْ، إنما هو من زَلَّتْ، إِذَا فَرَّقْتَ"<sup>(٢)</sup>.

ثم يستعين الرازي بشاهد من كلام العرب، حين يذكر قول العرب: زَلَّتِ الضُّأَنُ من المَعَزِ فلم تَزَلْ؛ أي: مَيَّزْتُهَا ولم تَتَمَيَّزْ<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٩، ص ١٠١.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ٨٣.

(٣) نفسه، ج ١٧، ص ٨٣.

ثم يورد ما يقاس عليه من كلام العرب، إذ يقول: والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا، فتقول: فلان فَعَالٌ للخير، أَمَّارٌ به، والأَثِيم: فَعِيلٌ بمعنى فاعل، وهو الأَثِم، وهو أيضاً مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتماذي فيها<sup>(٤)</sup>.

(٤) نفسه، ج ٧، ص ٩٦.

( ٤ ) ويعتمد الرازي كثيراً على ما أَلَفَتْهُ العرب في استعمالاتها اللغوية، فعندما يفسر قوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٣٨]، يقول: وقوله ﴿بَشِّرِ﴾ تهكُّم به، والعرب تقول: تحيتك الضرب، وعتابك السيف<sup>(١)</sup>.

وبعد هذا العرض لبعض النماذج مما استفاده الرازي من تراث العرب اللغوي، يمكننا القول بأنه لا غرابة في لجوء الرازي إلى ذلك التراث الذي استلهمه ما يعينه على ما يعتقد أنه تفسير جيد للآية القرآنية، إذا ما علمنا أنه ربط كثيراً بين نصوص القرآن التي خاطبت العرب، وبين ما كانت عليه حياتهم، مما يتعلق بتلك الآية؛ لبيان أسباب تلك الأحكام، ولأن ذلك أدعى لتعميق عقيدة المرء بما جاء به القرآن، وبيان الحكمة في التشريع.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، فسّر هذه الآية تفسيراً استطردياً فيه استطراداً عظيماً، وقدم لذلك التفسير بالقول بأن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين: أحدهما: النسب، والآخر: العهد.

أما النسب، فقد ذكر الرازي أنهم كانوا لا يورثون الصغار ولا الإناث، وإنما كانوا يتوارثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة. وأما العهد: فمن وجهين:

الأول: الحلف. وكان الرجل في الجاهلية يقول لغيره: دَمِي دَمُكَ، وهدمي هدمك، وترثني وأرثك، وتطلبُ بي وأطلبُ بك. فإذا تعاهدا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت. والثاني: التبني، فإن الرجل منهم كان يتبنى ابنَ غيره، فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه. وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة في رأي الرازي<sup>(٢)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٨٠.

(٢) نفسه، ج ٩، ص ٢٠٣.



وكان من مقدمات تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا﴾  
أن أورد قولين:

وثانيهما: أن الوراثة تعود إلى المال، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفي الرازي ارتياحه الواضح عند حصول التعليل (المعقول) لغوياً، فمن ذلك ما يتعلق بتفسيره لقوله تعالى في حق من أضعوا الصلاة واتبعوا الشهوات: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩]، فقد تعرض للجوه التي وردت فيها تفاسير لفظ

(۲) نفسه، ج ۱۰، ص ۱۰.

"الغي"، وذكر أن أحدها: هو أن كل شر عند العرب غيٌّ، وكل خير رشاد، واستدل بقول المرقش الأصغر:

فَمَنْ يَلْقَ خَيْرًا يَحْمَدِ النَّاسُ أَمْرَهُ

وَمَنْ يَعْفُ لَا يَعْدَمُ عَلَى الْغَيِّ لَائِمًا

ثانيها: قول الزجاج: ﴿يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾: أي يلقون جزاء الغي، كقوله تعالى: ﴿يَلْقَ

أَنَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، أي مجازاة الآثام.

وثالثها: غيًّا عن طريق الجنة.

ورابعها: الغيُّ: وادٍ في جهنم يستعيز منه أوديتها.

وقد عقب الرازي على بيان تلك الأوجه، مبيناً أن الوجهين الأولين أقرب، فإن كان في جهنم موضع يسمى بذلك جاز، ولا يخرج من أن يكون المراد ما قدمناه، لأنه المعقول في اللغة<sup>(١)</sup>.

وهذا الترجيح الذي يقيمه الرازي على مبدأ الفهم للغة يعطينا فكرة واضحة عن مدى اهتمامه باللغة بوصفها الأساس الأول في فهم القرآن، وتفسير آياته، من خلال الفهم لمؤدى اللفظ عن طريق معرفة وجوه اشتقاقه.

وإذا كانت الأدلة قد توالى وتعددت هنا، فيما من شأنه وقوفنا على مدى اعتماد الرازي على النص الشعري الجاهلي بخاصة، واعتداده بكلام العرب بعامة، وعلى أهمية هذا التراث عنده، واهتمامه، إلى حد كبير، باللسان العربي الفصيح، الذي يستلهم منه معاني الألفاظ ومشتقاتها، وإذا كانت هذه الدلائل بالغة الكثرة في تفسيره؛ فإنما مرد ذلك إلى اعتقاده الكبير بأهمية الإمام باللغة بوصفه أساساً مهماً لتفسير القرآن الكريم. ويبدو هذا الاتجاه واضحاً عنده في أكثر من موقف، ومن ذلك مناقشته اللغوية والنحوية لما يتعلق بلون بقرة بني إسرائيل، التي أمرهم الله أن يذبحوها، والتي وصفها الله تعالى بقوله: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٢٣٦.

لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿البقرة: ٦٩﴾، حين ناقش الرازي هذا الأمر بقوله: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾، والفقوع: أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه، يقال في التوكيد: أصفر فاقع، وأسود حالك، وأبيض يَقَقُ، وأحمر قانٍ، وأخضر ناضر، ثم تساءل الرازي بسؤالين اثنين:

الأول: فاقع، ههنا وقع خبراً عن اللون، فكيف يقع تأكيداً لصفراء؟ والجواب أنه لم يقع خبراً عن اللون إنما وقع تأكيداً لصفراء، إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل، واللون سببها وملتبس بها، فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة، وصفراء فاقع لونها.

الثاني: فهلا قيل: صفراء فاقعة، وأي فائدة من ذكر اللون؟ والجواب: أن الفائدة فيه التوكيد، لأن اللون اسم للهيئة، وهي الصفرة، فكأنه قيل: شديدة الصفرة صُفِرَتْهَا، فهو من قولك جَدَ جِدُّهُ، وَجُنُونٌ مَجْنُونٌ. وعن وهب: إذا نظرت إليها خَيَّلَ إِلَيْكَ أَنْ شِعَاعَ الشَّمْسِ يَخْرُجُ مِنْ جِلْدِهَا. أما قوله تعالى: ﴿تَسْرُّ النَّاطِرِينَ﴾ فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من ينظر إليها.

قال الحسن: الصفراء ههنا بمعنى السوداء، لأن العرب تسمي الأسود أصفر، نظير قوله تعالى في صفة الدخان: ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: ٣٣]، أي سَوْد، واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة، فلم يكن حقيقة فيه<sup>(١)</sup>، وأيضاً السواد لا ينعت بالفقوع، إنما يقال: أصفر فاقع، وأسود حالك<sup>(٢)</sup>.

هذا، ومن خلال ما سبق عرضه هنا، نستطيع أن نخلص إلى القول بأن الرازي قد استفاد كثيراً في تفسيره من الاستدلال بما ورد في تراث العرب اللغوي والمجازي في (١) المعروف أن القبائل العربية المختصة بتربية الإبل، وتقوم ثروتها عليها في الجزيرة العربية، وخصوصاً في وسط الجزيرة وشمالها تقول في الإبل السوداء أو التي يغلب عليها السواد بأنها: (صفراء)، إذ يقولون: ناقة صفراء، وإبل صفراء، ورعية صفراء. وقد يكون هذا من قبيل تحاشي ذكر السواد دفعاً للتشاؤم.

(٢) التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٢٠.

كثير من معاني الألفاظ واشتقاقاتها اللغوية، وفي كثير من الاستعمالات المجازية. وإذا كان الرازي يلجأ إلى النص الجاهلي، وكأنه القول الفصل إذا ما تعددت الأقوال، فإن ذلك إنما يعود لاعتزازه بذلك التراث اللغوي، واقتناعه القوي بأن الاستشهاد بذلك النص إنما هو الفيصل في أمره. فهو الذي دائماً يحرص على الإشادة بفصاحة اللسان العربي، والاستشهاد بما قيل عن جزالة هذا اللسان، ويقول في معرض بحثه عن أسباب تسمية العرب عرباً بأنه: " قيل: سموا بالعرب لأن أَلَسِنَتْهُمْ مُعَرَّبَةً عما في ضمائرهم، ولا شك أن اللسان العربي مختص بأنواع من الفصاحة والجزالة لا توجد في سائر الألسنة" (١).

ولا يخفي الرازي ميله إلى دعم هذا الاتجاه فيما يختص بسبب تسمية العرب، بما قاله بعض الحكماء، من أن حكمة العرب إنما هي في ألسنتهم، حين يقول: "ورأيت في بعض الكتب عن بعض الحكماء أنه قال: حكمة الروم في أدمغتهم، وذلك لأنهم يقدرّون على التركيبات العجيبة، وحكمة الهند في أوهامهم، وحكمة يونان في أفئدتهم، وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية، وحكمة العرب في ألسنتهم، وذلك لحلاوة ألفاظهم وعذوبة عباراتهم" (٢).

على أنه يمكننا القول أيضاً بأن الرازي قد استفاد كثيراً من خلال عمله التفسيري من اللغويين والنحويين، كالفراء، والزجاج، والأخفش، والمبرد، وسيبويه، والكسائي، وهو يسند إليهم ما ينقله عنهم من اشتقاقات لغوية أو أحكام نحوية، كما استفاد من مذهب أبي عبيدة في كون المجاز مذهباً عربياً تعبيرياً.

(١) التفسير الكبير، ج ١٦، ص ١٦٥.

(٢) نفسه.

## المنقول من غير التراث العربي والإسلامي

على أن أمر تناول الفكر عند أي من علماء المسلمين ومفكرهم بعمامة يقود بمجمله إلى الشعور بالحاجة إلى تصور عام من حال الثقافة الإسلامية بمختلف علومها، ومدى تأثرها بالثقافات الأجنبية الأخرى، وعلى الأخص في العصر العباسي الذي عاصر الرازي إحدى مراحل - والذي تبلورت فيه معالم تلك الثقافة، وبرزت فيه خصائص التأثير والتأثير بما حولها، حيث "لا توجد حواجز ولا سدود بين الثقافة العربية والثقافة الأجنبية، وما قد يظن من ذلك إنما هو أقواس وهمية" (١).

ذلك أن الفتح الإسلامي، بامتداده إلى البلدان المجاورة ذات الثقافات العريقة، قد مكّن المسلمين من الاتصال بحضارات أخرى، وفتح لهم آفاق المعرفة الواسعة، حين ساعدت عدة عوامل هامة على خلق الظروف الملائمة، التي أدت إلى تزايد الاهتمام بالنشاط العلمي، كتشجيع بعض الخلفاء - خصوصاً العباسيين منهم - وبعض وزرائهم للنشاط العلمي وللعلماء، بإعلاء منزلة العالم، وتشجيعه مادياً ومعنوياً وتقريبه منهم، وكذلك تشجيع حركة الترجمة التي هيّأت للمسلمين الاطلاع على التراث الهندي والفارسي واليوناني، فكان من ذلك ما فعله هارون الرشيد عندما

(١) انظر: الدكتور شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني ص ١٢٩.

وكل إلى يوحنا بن ماسويه ترجمة بعض الكتب الطبية، وعين له كُتَاباً حُذَاقاً يكتبون، ومنه أيضاً ما قام به المأمون حينما أوكل إلى يوحنا بن ماسويه نفسه رئاسة بيت الحكمة الذي أنشأه لفرط عنايته بالترجمة، هذا البيت الذي كان يضم بالإضافة إلى المكتبة مجمعاً علمياً ولجنة للترجمة<sup>(١)</sup>. يقول الأستاذ أحمد أمين: "... وفي الفلسفة رأينا المأمون يرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية وترجمتها، وفي رواية أخرى أنه أرسل إلى صقلية وإلى قبرص"<sup>(٢)</sup>. وكان خالد بن يزيد بن معاوية قد استدعى بعض العلماء من الإسكندرية، وكلفهم ترجمة كتب الكيمياء إلى اللغة العربية، وذكر من هؤلاء ايصطفانوس، وماريانوس<sup>(٣)</sup>. ويقرر الدكتور عفت الشرقاوي في كتابه "في فلسفة الحضارة الإسلامية" حقيقة في غاية الأهمية تتعلق بالشعوب غير العربية التي فتحتها العرب، والتي أسهمت في إبداع الحضارة الإسلامية حين يقول: "إن أي عنصر من العناصر القومية التي اشتركت في صنع هذه الحضارة إنما بلغ أوج عطائه الثقافي في ظل الحضارة الإسلامية، يستوي في ذلك الفرس، والترك، والمغول، والبربر، وغيرهم من الشعوب"<sup>(٤)</sup>.

وكما كان لإسهام الشعوب غير العربية أثره في الحضارة الإسلامية فإن الحضارة الإسلامية ذاتها أثرت في تلك الشعوب، بحيث أصبحت متأثرة ومؤثرة في آن واحد؛ فقد أعطت الحضارة الإسلامية هذه الشعوب الفرصة "لتؤدي دوراً ثقافياً خاصاً في تاريخ الإنسانية، بل نكاد نقول: إنها حولت بعضها من وحشية القتل وسفك الدماء والعدوان المستمر إلى أنس المدنية، وسلام الحضارة، ونعمة الإسلام، كما فعلت بالمغول في الهند"<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٥١.

(٢) ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٧١.

(٣) وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٢٢٤؛ وانظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٤٥.

(٤) في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص ١٠٠.

(٥) نفسه، ص ١٠١.

ومن الطبيعي أن نقول باحتمال تعدد الغايات وراء هذا العطاء من قِبَل سكان تلك الأقطار التي امتد إليها الإسلام، سواء ما كان منها لغرض تحقيق مصالح خاصة قد تتم عن طريق الإسهام في النشاطات العلمية لما يناله العلماء من حظوة ومقام رفيع لدى الخلفاء والمهتمين بالعلوم بخاصة، وعند من سواهم بعامّة، أو ما كان منها لغرض الإشادة بالأمجاد القديمة لتلك الأمم، قبل أن يذوب كيانها في كنف الدولة الإسلامية العظيمة، وعلى الرغم من ذلك، يمكن القول: إن ذلك التفاعل بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى قد زوّد علماء المسلمين بروافد علمية لا يستهان بها.

ومما يجدر ذكره أن ثقافة الفرس كانت من أسرع الثقافات انتقالاً إلى الثقافة الإسلامية لعدة عوامل؛ من أهمها: القرب من مركز الخلافة، وانصهار عدد كبير من الفرس في كيان الخلافة الإسلامية حتى تحقق لبعضهم شأن كبير في أرقى المستويات في الدولة، مما ساعد على إيجاد الجو الملائم للتكامل والتمازج العلمي الوثيق بين الثقافتين الإسلامية والفارسية. وهذا بالرغم من موقف الحذر الذي لزمه بعض المسلمين الأوائل من تلك الثقافة، والذي عبّر عنه ابن خلدون إذ يقول: "ولما فتحت أرض فارس، ووجدوا فيها كتباً كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها، وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء؛ فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منه؛ وإن يكن ضلالاً فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا" (١).

(١) مقدمة ابن خلدون ن ص ٤٨٠.

غير أن المسلمين قد أفادوا من الثقافة الفارسية مهما يكن من أمر شكهم في قيمتها الدينية، وقد عُدَّ ممن نقلوا عن الفارسية بعض كتب ثقافتها: عبدالله بن المقفع، المتوفى سنة ١٤٣ هـ، والذي ترجم عن الفارسية كتباً تاريخية مختلفة، وأخرى أدبية وسياسية، كما ترجم «كليلة ودمنة» وأجزاء من منطق أرسطاطاليس، واتسعت الترجمة بعده، وأسست لها دار الحكمة يعمل فيها السريان وغيرهم ينقلون التراث اليوناني والفارسي والهندي<sup>(١)</sup>.

كما كان من أولئك المترجمين من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية آل نوبخت: الحسن بن سهل، وأبو سهل الفضل، إذ نُقل بواسطة أولئك إلى اللغة العربية كتب الفلاسفة في أنواع العلوم من لغتها الفارسية<sup>(٢)</sup>.

وحين تحدث دي بور عن علوم العرب ذكر أنها نشأت أو تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية، حيث اختلط العرب بغيرهم فيها، فمست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال، كعلوم الشعر واللغة والفقه والكلام<sup>(٣)</sup>.

وحول الأثر الأجنبي في علوم العرب في الشعر واللغة والفقه والكلام ذكر المؤرخون أنه من السهل أن نتعرف تأثير الأجانب، ولا سيما الفرس، في نشوء هذه العلوم، وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظ لم يزل شأنه في ازدياد<sup>(٤)</sup>.

ولا ينكر أحد أثر العلماء المسلمين من بلاد فارس في حفظ العلوم الإسلامية ذاتها وتدوينها، فإن ابن خلدون، في الوقت الذي يستغرب فيه أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، نراه يقول بأن هذا الأمر حقيقة واقعة، فهو يؤكد أن "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من

(١) البلاغة تطور وتاريخ، ص ١٩، ٢٠.

(٢) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج ١، دي بور، ص ٣٦.

(٤) نفسه، ص ٣٦.





وإذا كان هناك من يقلل من أهمية أثر التراث الهندي في الثقافة الإسلامية، فإن هناك من يقول بوجود شبه بين علم النحو العربي والنحو الهندي، مما يدعو إلى القول باستفادة النحو العربي من النحو الهندي بصورة ما، بل إن الأمر تعدى ذلك إلى القول بأن الخليل بن أحمد قد تأثر في العروض بما لدى الهنود من ذلك، هذا في الوقت الذي يقول فيه آخرون أيضاً: إنه "إذا كان ثمة تأثير، فإنه يكون قد جاء من اليونان" (١).

ولقد تطرق أحد المهتمين بالتأريخ للفلسفة في الإسلام إلى أثر بعض العلوم الهندية في العقل الإسلامي، فقال: "ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم عن طريق التجارة، التي كان الفرس في الأغلب وسطاء فيها بين الهند والعرب، وانتشرت أيضاً بسبب الفتوحات الإسلامية، وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور والرشد، وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة. وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا (المسماه كليله ودمنة) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور، غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام" (٢).

غير أنه إذا كان المسلمون قد عرفوا آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة، فإن هناك من يقول بأن أثر هذه الآراء في التطور العلمي كان دون أثر الرياضيات والتنجيم (٣).

ولعل الثقافة اليونانية التي تلقاها المسلمون عن طريق السريان المسيحيين، ولا سيما النسطوريين - الذين كانت عاصمتهم الفكرية مدينة جند نيسابور - حين قام

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٤٠.

(٢) ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٣، ١٢.

(٣) نفسه، ص ١٣.



مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها" (١).

وكان الغزالي قد سبق ابن خلدون في التنبيه إلى خطر التلقي للثقافة اليونانية الذي لا يعتمد على تمييز الغث من السمين، وأخذَ على أولئك الذين تلقفوا علوم الفلاسفة الأوائل، ممن وصفهم بالاعتقاد الخاطئ في أنفسهم بتمييزهم عن الغير، والاستهانة بتعبدات الشرع وحدوده. ولقد أخذ الغزالي على هؤلاء ذلك التلقف الذي اعتمد على التقليد المطلق، والانخداع بالخيالات المزخرفة حين قال: "رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظرَاء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده... ولا مستند لكفرهم غير مستند سماعي إلفي، كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشوؤهم وأولادهم، وعليه درج آبائهم وأجدادهم، وغير بحث نظري صادر عن التعثر بأذيال الشُّبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظَّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء" (٢).

وبعد أن أدرك الغزالي خطر غزو الفكر اليوناني للبيئة الإسلامية لم يتوانَ عن القول بتكفير بعض أولئك المقلدين، ممن غرَّ بهم إعجابهم بفلاسفة اليونان، فقادهم ذلك الغرور إلى الضلال والكفر، ومصدر كفرهم - في رأى الغزالي - سماعهم أسماء هائلة، كسقراط، وبقرات، وأفلاطون، وأرسطو طاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم، وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزاة

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٥.

(٢) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ص ٧٣.

عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة<sup>(١)</sup>.

على أن مما يجب التنويه به هنا أنه مهما كان من أمر تعلق الرازي بالفلسفة والفلاسفة، فإنه مما لا شك فيه أن موقف الغزالي منهما كان له أثره الذي لا ينكر في نفس الرازي، كما سيتبين لنا من خلال نظرتة للعقليات في الباب الثالث من هذا البحث.

أما فيما يتعلق بأخذ المسلمين عن العلوم اليونانية عموماً، فإن هناك من يقرر أنه إذا كان المسلمون قد ترجموا عن اليونانية في علوم الطب، والهندسة، والمنطق، والفلسفة، فإنهم لم يهتموا بالترجمة في الأدب<sup>(٢)</sup>، وهذا في اعتقادنا كان سبباً في انفصام ثقافي عانت منه الحضارة الإسلامية في عصور تأخرها، فضلاً عن التأثير الضار لهذه التيارات الفلسفية في طبيعة الفكر الديني.

وبعد هذه الإيماء إلى بعض أسباب الصلات القوية بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، التي تركت آثاراً فكرية بعيدة المدى في الثقافة الإسلامية، فإننا نرى أن لا يغيب عن البال أيضاً ما يلفت بعض المفكرين المعاصرين من المسلمين النظر إليه، وهو سعة الدين الإسلامي، وقدرته على استيعاب بعض الثقافات الأجنبية دون أن تؤثر تلك الثقافات تأثيراً سلبياً مباشراً ينأى بالمفكرين المسلمين عن عقيدتهم الإسلامية، ذلك "أن كبار الفلاسفة المسلمين قد خاضوا غمار الأفكار الأجنبية بين يونانية وهندية وفارسية، وعرضوا لكل مشكلة من مشاكل العقل والإيمان، وتكلموا عن وجود الله ووجود العالم ووجود النفس، وخرجوا من سباحاتهم الطويلة في هذه المعالم والمجاهل فلاسفة مسلمين، دون أن يعنتوا أذهانهم في التخريج والتأويل"<sup>(٣)</sup>، ولكن هذا كلام فيه نظر، إذ يرى آخرون أن

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٧٤.

(٢) في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص ١١١.

(٣) التفكير فريضة إسلامية، للعقاد، ص ٤٧.

هذه التيارات الفلسفية الغربية عن روح الدين الإسلامي كانت ذات تأثير سلبي في هذه الثقافة، ولقد حُقَّ للغزالي أن ينهض لها بحق، وبنه المسلمين إلى خطرهما الداهم. ونورد هنا بعضاً مما نقله الرازي في «تفسيره» عن تلك الثقافات، وسنقتصر على إيراد بعض نماذج من النصوص التي نقلها من الروايات، أو من ملامح التأثير الفكري ببعض تلك الثقافات الأجنبية، وكل ذلك ذو طابع نقلي يعد به الرازي من أصحاب المنهج النقلي، رغم كثرة ما ينقله عن الآخرين من أصحاب المذاهب العقلية.

#### (أ) - من منقولاته من الثقافة الفارسية:

١- عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، نراه يعرب عن أهمية ضرب الأمثال لتيسير إدراك العقل للأمور، وحصول العبرة، فهو الذي يقول: إن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول كما رأينا سابقاً، ويدلل على ذلك بما لدى العرب والعجم، بل بما يصفه بأنه "إطباق" العرب والعجم عليه. وبعد أن يورد الرازي بعضاً مما لدى العرب من التمثيل بأحقر الأشياء، ينتقل إلى ما لدى العجم من ذلك، ليدلل على إطباق العجم على التمثيل بأحقر الأشياء، مما هو وارد في كتبهم، فهو يقول: "... وفي بعضها قالت البعوضة وقد وضعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها: يا هذه استمسكي، فأني أريد أن أطير، فقالت النخلة: والله ما شعرت بوقوعك، فكيف أشعر بطيرانك" (١).

٢- وفي مبحث "الأسماء الدالة على كيفية الوجود" وما يتعلق بواجب الوجود ذاته، نرى الرازي يستعين باللفظ المرادف لواجب الوجود من اللغة الفارسية، حين يقول: "فليس كل ما كان قديماً أزلياً كان واجب الوجود لذاته؛ لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللاً بعلّة أزلية أبدية، فحينئذ يجب كونه أزلياً أبدياً

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٣٣.



## (ب) منقولاته من الثقافة اليونانية :

استفاد الرازي، كغيره من بعض مفكري الإسلام، كثيراً مما أتت به الفلسفة اليونانية في العصور السابقة له، ولن يجد الباحث في «التفسير الكبير» للرازي كبير عناء في سبيل إبراز ملامح ذلك التأثير بالثقافة اليونانية، وهو تأثير يبرز لنا من وجهين:

الوجه الأول: يتمثل في إيراد الرازي للنصوص أو المعلومات التي يوردها للاستشهاد بها عندما يحاول أن يوقف القارئ على تصور عام، وفي نطاق أوسع لمادة بحثه، وقد يصرح بجهة استيفائه لتلك المعلومات أو ذلك النص.

الوجه الثاني: ويبرز في صور التأثير الفكري بتلك الثقافة، وما يترتب على ذلك من أسلوب المعالجة الفلسفي.

وسنورد فيما يلي أمثلة من «التفسير الكبير» للرازي لكل من مظهري التأثير.

### الوجه الأول :

من النصوص والمعلومات التي يوردها الرازي ويصرح باستفادته إياها مما لدى اليونانيين :

١- عند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، تحدث الرازي بإسهاب عن متعلقات هذه الآية، فكان من قوله: "إن الاشتغال بشكر المنعم واجب" (١)، وأشار إلى أن المنعم الحقيقي هو الخالق سبحانه وتعالى، وقد يكون أحد من المخلوقين مُنْعِماً عليك، وشُكْرُهُ أيضاً واجب، واستشهد بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"، وأضاف الرازي: "وليس لأحد من الخلائق نعمة على الإنسان مثل ما للوالدين" (٢).

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢ ص ١٦٢.

(٢) نفسه، ج ٢٠، ص ١٨٦.





هو عندهما في أول العمر، وبين ما يقابل هذا من مفهوم يقوم على فلسفة أخرى عند الإسكندر تجاه الوالد حين سئل: "أستاذك أعظم منة عليك أم والدك؟ فقال: الأستاذ أعظم منة؛ لأنه تحمّل أنواع الشدائد والحن عند تعليمي حتى أرتعني في نور العلم؛ وأما الوالد فإنه طلب تحصيل لذة الوقاع لنفسه، وأخرجني إلى آفات عالم الكون والفساد"، ثم أعقب الرازي ذلك بقوله: "ومن الكلمات المشهورة الماثورة: خير الآباء من علّمك" (١).

وبعد هذا يجيب الرازي: "هب أنهما في أول الأمر طلبا لذة الوقاع، إلا أن الاهتمام بإيصال الخيرات، وفي دفع الآفات من أول دخوله في الوجود إلى وقت بلوغه الكبر أليس أنه أعظم من جميع ما يتخيل من جهات الخيرات والمبرات" (٢).

٢- ثم إننا نجد الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، حينما يتناول بالشرح ما يتعلق بالأنداد، بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، وقبل أن يستعرض أسماء بيوت الأصنام المشهورة في بلاد العرب قبل الإسلام، نراه يمهد لذلك بذكر ما لدى اليونانيين من هياكل للعبادة، عدّها الرازي سبب انتقال مثل هذه المعبودات إلى بلاد العرب، فقال: "اعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية، والأجرام النيرة، واتخذوها معبوداً لهم على حدة، وقد كان هيكل العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة، وهيكل النفس والصور مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدساً، وهيكل المشتري مثلثاً، وهيكل المريخ مستطيلاً، وهيكل الشمس مربعاً، وكان هيكل الزهرة مثلثاً في جوفه مربع، وهيكل عطارد مثلثاً في جوفه

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٨٦.

(٢) نفسه، ج ٢٠، ص ١٨٦.



من ذلك أنه لما كانت علوم الفلسفة من أهم العلوم التي أخذها المسلمون عن اليونانيين، فإن بعض الباحثين يذهب إلى أن تأثير الفلسفة اليونانية الأرسطية واضح فيما يقدمه الرازي من أدلة على وحدانية الله؛ فهو أولاً يتفق مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون في التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التمانع<sup>(١)</sup> المستمد من القرآن، حيث يقول تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا أُبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦]،<sup>(٢)</sup> والرازي يتفق مع المتكلمين في البرهنة على وحدانية الله تعالى استناداً على هذه الآيات، وبما خلصوا إليه منها، والمتمثل في قولهم: إنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين، ولو وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذي وقع مراده هو الإله القادر، بينما الذي لم يقع مراده يكون عاجزاً، والعجز نقص، وهو على الله تعالى محال<sup>(٣)</sup>. وبالرغم من ذلك الاتفاق مع المتكلمين من جانب الرازي، فقد لحظ أن الرازي إنما يستعين بالتمييز بين فكرتي الممكن والواجب الأرسطوطاليتين<sup>(٤)</sup>، ومن أكثر ما تتضح فيه استعانتة بفكرتي الممكن والواجب ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، حين أحال إلى هذه

(١) انظر: كتاب «فخر الدين الرازي»، ص ٧٨.

(٢) انظر: تفسير الرازي لهذه الآية، ج ١٩، ص ٣١.

(٣) انظر كتاب: «فخر الدين الرازي» للدكتور فتح الله خليف، حيث لخص أقوال المتكلمين في

هذا الموضوع، بهذه الافتراضات ونتائجها، ص ٧٩.

(٤) نفسه، ص ٧٩.



فبهذا الدليل السابق الذي أورده الرازي من بين دلائله الافتراضية، والذي يقوم على التمييز بين فكرتي الممكن والواجب، يحتج بعض الباحثين بأن هذه الأدلة التي يقدمها الرازي على وجود الله والتي يجتهد في أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد - بالرغم من ذلك - بالأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على الرازي، "ولقد استغل الرازي - كما استغل الفارابي وابن سينا من قبله - تمييزاً أرسطياً بحثاً كإمكان الوجوب أو الضرورة في البرهنة على وجود الله، وهذا التمييز يضمن تصوراً وثنياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور الديني للذات الإلهية، لأن إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب حُرٌّ في أفعاله، ولا يجب عليه شيء" (١).

والرازي بوصفه مسلماً ينطلق في تفسيراته للمعجزات والخوارق من إيمانه بالله وتام قدرته، فإنه يفسر تلك الخوارق وفقاً للمعتقد الإسلامي، في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

فقد عالج الرازي قضية خلق عيسى عليه السلام من غير نطفة الأب، فيشير إلى ما أورده من قول بإمكان ذلك (على أصول المسلمين) (٢)، من حيث إن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق أمر ممكن، وقد ثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها" (٣). ثم يورد ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩]، فيقول: "فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب، فلأن لا يبعد تخليق عيسى من غير أب أولى، وهذه حجة ظاهرة" (٤).

(١) انظر: الدكتور فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، ص ٧٨، نقلاً عن محمد ثابت الفندي، الله والعالم، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص ٢٠٠ - ٢١٩.

(٢) التفسير الكبير، ج ٨، ص ٤٨.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٤٨.

(٤) نفسه، ج ٨، ص ٤٨.



عليه، ولو جعل كالقنطرة على وَهْدَةٍ لم يقدر على المشي عليه، بل كلما مشى عليه يسقط، وما ذاك إلا أنَّ تصور السقوط يوجب حصول السقوط" (١).

ويعقب الرازي على ذلك مشيراً إلى اعتداده بإثبات هذا الأمر من وجهة نظر الفلاسفة، كما أثبتته من وجهة النظر الإسلامية، إذ يقول: "وقد ذكروا في كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب، وجعلوها كالأصل في بيان جواز المعجزات والكرامات، فما المانع من أن يقال: إنه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد في رحمها، وإذا كان كل هذه الوجوه ممكناً محتملاً كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الأب قولاً غير ممتنع" (٢).

ويضيف الرازي بعد ذلك أننا لو طالبنا جميع الأولين والآخرين من أرباب الطبائع والطب والفلسفة على إقامة حجة إقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الأب لم يجدوا إليه سبيلاً إلا الرجوع إلى استقراء العرف والعادة (٣).

ثم يؤكد الرازي أهمية وجهة نظر الفلاسفة على قضية استقراء العرف والعادة ليمرر بالتالي أهمية (الحجة الإقناعية) الفلسفية عند هؤلاء، ودورها في إثبات المنحى الذي يسعى لإثباته هنا، فيقول: "وقد اتفق علماء الفلاسفة على أنَّ مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلاً عن العلم" (٤). وهذا كله مما يؤكد اهتمام الرازي بإثبات المنقول والمعقول كليهما في كل ما يعرض له من مناقشات.

وعندما فسر الرازي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء: ١٢]، تناول الرازي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾ فقال: إن آية الليل هي القمر، وإن في تفسير محو القمر قولين:

(١) التفسير الكبير، ج ٨، ص ٤٨.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٤٨، ٤٩.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٤٩.

(٤) نفسه، ج ٨، ص ٤٩.



وأما القول الثاني: فالمراد من مَحْوِ القمر: الكَلْف الذي يظهر في وجهه. يروى أن الشمس والقمر كانا سواءً في النور والضوء، فأرسل الله جبريل عليه السلام، فَأَمَرَ جناحه على وجه القمر، فطمس عنه الضوء. ومعنى المَحْو في اللغة: إذهاب الأثر. نقول: مَحَوْتُهُ أَمْحُوهُ وَاَنْمَحَى وَاْمَتْحَى: إذا ذهب أثره<sup>(١)</sup>.

وقد حمل الرازي الحو في هذه الآية على الوجه الأول فذلك عنده أولى؛ لأن اللام في قوله ﴿لَتُبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِ وَالْحِسَابِ﴾، متعلق بما هو مذكور قبل، وهو محو آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، ومحو آية الليل إنما يؤثر في ابتغاء فضل الله، إذا حملنا الحو على زيادة نور القمر ونقصانه؛ لأن سبب حصول هذه الحالة يختلف بأحوال نور القمر، وأهل التجارب يبينوا أن اختلاف أحوال القمر في مقادير النور له أثر عظيم في أحوال هذا العالم ومصالحه، مثل أحوال البحار في المد والجزر، ومثل أحوال التجربات على ما يذكره الأطباء في كتبهم، وأيضاً بسبب زيادة نور القمر ونقصانه يحصل الشهور، ويسبب معاودة الشهور يحصل السنون العربية المبنية على رؤية الأهلة كما قال ﴿وَلَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِ وَالْحِسَابِ﴾. وهكذا ثبت أن حَمَلَ الحو على ما ذكرناه أولى<sup>(٢)</sup> ولو حملنا الحو على الكلف الحاصل في وجه القمر، فهو أيضاً برهان عظيم قاهر على صحة قول المسلمين في المبدأ والمعاد<sup>(٣)</sup>.

وهنا يستشهد الرازي على صحة قول المسلمين في المبدأ والمعاد بدلالة يستمدها من بعض ما تقوم عليه آراء الفلاسفة في البسيط وغيره، إذ يقول: "أما

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٦٥.

(٢) : نفسه، ج ٢٠، ص ١٦٥.

(۳) انفسه، ص ۱۶۵.

دلالتة على صحة قولهم - يعني المسلمين - في المبدأ، فلأن جرم القمر جرم بسيط عند الفلاسفة، فوجب أن يكون متشابه الصفات، فحصول الأحوال المختلفة الحاصلة بسبب المحو يدل على أنه ليس بسبب الطبيعة، بل لأجل أن الفاعل المختار خصص بعض أجزائه بالنور القوي، وبعض أجزائه بالنور الضعيف، وذلك يدل على أن مدبر العالم فاعل مختار لا موجب بالذات<sup>(١)</sup>؛ وهنا، ومع أن الرازي يأخذ من الفلاسفة ما يوافق مذهب المسلمين فيما يتعلق باعتبار جرم القمر جرمًا بسيطًا متشابه الصفات، فإننا نجد أنه يأخذ بموقف الحذر تجاه الإتيان مع مَنْ يذهب من الفلاسفة إلى القول بأن حصول الأحوال المختلفة الحاصلة بسبب المحو إنما هو بسبب الطبيعة، ثم يشير الرازي إلى ما أبداه الفلاسفة بما يعده أحسن تعليل عندهم لظهور ما يبدو في وجه القمر بما يشبه الكلف في وجه الإنسان، فيقول: "وأحسن ما ذكره الفلاسفة في الاعتذار عنه: أنه ارتكز في وجه القمر أجسام قليلة الضوء، مثل ارتكاز الكواكب في أجرام الأفلاك، فلما كانت تلك الأجرام أقل ضوءاً من جرم القمر، لا جرم شوهدت تلك الأجرام في وجه القمر كالكلف في وجه الإنسان"<sup>(٢)</sup>.

ويعقب الرازي على قول الفلاسفة هذا بأنه "لا يفيد مقصود الخصم، ذلك لأن جرم القمر لما كان متشابه الأجزاء، فلم ارتكزت تلك الأجرام الظلمانية في بعض أجزاء القمر دون سائر الأجزاء؟ وبمثل هذا الطريق يتمسك في أحوال الكواكب، وذلك لأن الفلك جرم بسيط متشابه الأجزاء، فلم لم يكن حصول جرم الكواكب في بعض جوانبه أولى من حصوله في سائر الجوانب؟ ذلك يدل على أن اختصاص ذلك الكوكب بذلك الموضع المعين من الفلك لأجل تخصيص الفاعل المختار"<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٦٥.

(٢) نفسه، ص ١٦٥.

(٣) نفسه، ج ٢٠، ص ١٦٥.

ثم إن الرازي لا يرفض مبدءاً فرض الاحتمالات الأخرى في تفسير (المحو) فإنَّ عرض الوجوه العديدة المحتملة لتفسير الآية ديدن الرازي في عمله التفسيري، إذ نجده هنا يعود ليناقش القول الثاني في تفسير (المحو) وهو افتراض حمله على الكلف الحاصل في وجه القمر، ولكنه يبرز اهتمامه بأمر أساسي يدور عليه محور جدله هنا بغض النظر عن تعليل مظهر القمر، ألا وهو المتعلق بالعقيدة، حين يأخذ عن الفلاسفة كون القمر جرمًا بسيطاً، مؤيداً بهذا قول المسلمين في المبدء والمعاد، في حين يرفض قول الفلاسفة أنفسهم من جهة أخرى، في الوقت نفسه، عندما قالوا بأنه ارتكز في وجه القمر أجسام قليلة الضوء مثل ارتكاز الكواكب في أجرام الأفلاك.

وَيَجِدُ الرَّازِي فِي سَبِيلِ بَيَانِ مَا يَرَاهُ تَوَافُقًا بَيْنَ مَا يَقُولُ بِهِ الشَّرْعُ وَمَا يَقُولُ بِهِ  
الْفَلَسَفَةُ، مِمَّا يَبْدُو أَنَّهُ يَعِدُ سَعِيًّا مِنْهُ لِلْحَصُولِ عَلَى اسْتِجْلَابِ الْاِقْتِنَاعِ لَدَى  
الْقَارِئِ، وَسَدِّ بَابِ الْاِحْتِجَاجِ فِي الْأَمْرِ، فَإِنَّهُ عِنْدَ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ  
مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا  
بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ﴾ [الرعد: ١١]،  
يَذْكُرُ الْمَشْهُورَ الَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ حَوْلَ الْمَرَادِ بِ(الْمُعَقَّبَاتِ) فَيُبَيِّنُ أَنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ  
الْمَلَائِكَةُ الْحَفَظَةُ، وَإِنَّمَا صَحَّ وَصْفُهُم بِالْمُعَقَّبَاتِ: إِمَّا لِأَجْلِ أَنَّ مَلَائِكَةَ اللَّيْلِ تَعْقِبُ  
مَلَائِكَةَ النَّهَارِ وَبِالْعَكْسِ، وَإِمَّا لِأَجْلِ أَنَّهُمْ سَيَّعَقَّبُونَ أَعْمَالَ الْعِبَادِ وَيتبعونها بالحفظ

والكُتُب، وكل من عمل عملاً ثم عاد إليه فقد عَقِبَ (١).

ثم يورد الرازي بعضاً من الأحاديث النبوية حول ذلك، وبعض الأقوال التي منها قول ابن جريج: "هو مثل قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق: ١٧] صاحب اليمين يكتب الحسنات، والذي عن يساره يكتب السيئات (٢) وقول مجاهد: "ما من عبد إلا وله ملك يحفظه من الجن والإنس والهوام في نومه ويقظته" (٣).

ثم يورد الرازي أربعة أسئلة حول هذه الآية، أحدها: أن الملائكة ذكور، فلم ذكر في جمعها جمع الإناث وهو (المعقبات)؟

وثانيها: حول المراد من كون أولئك المعقبات من بين يديه ومن خلفه؟

وثالثها: حول المراد من قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾؟

ورابعها: سؤاله: ما الفائدة في جعل هذه الملائكة موكلين علينا؟

والتساؤل الرابع هذا عند الرازي هو موضوع إشارتنا هنا، ذلك أن الرازي لم يكتف بما بيّنه لشرح هذه الآية من أحاديث نبوية، أو أقوال للتابعين، فقد حشد عدة قرائن من المعلومات التي تشير إلى أن جعل الملائكة (موكلين علينا) يُعدّ حقيقة يجب التسليم بها (٤).

ثم يلقي الرازي بعد هذا بقول الفلاسفة وأصحاب الأحكام ليجعل مما ذكره عن أهل تلك المذاهب الذين أشار إليهم مدخلاً يقتاد منه القارئ إلى التسليم بالأمر، بعد رده على جميع الحجج.

والذي نعتقه أنه ليس بخاف على الرازي مدى البعد السحيق بين ما يقوم عليه اعتقاد الفلاسفة وغيرهم حول ما يقولون به من توكل الأرواح الفلكية بالإنسان،

(١) التفسير الكبير، ج ١٩، ص ١٨.

(٢) نفسه، ج ١٩، ص ١٩.

(٣) نفسه، ج ١٩، ص ١٩.

(٤) نفسه، ج ١٩، ص ٢٠.

على أننا ونحن نشير إلى أخذ الرازي عن غير التراث العربي والإسلامي يجب ألا يغيب عن البال حقيقة هامة تتمثل في تلاقح الثقافات العالمية، فكما كانت الثقافة اليونانية مهلاً للعرب، كذلك أصبحت الثقافة اليونانية العربية مهلاً للأوروبيين المتعطشين للعلم والمعرفة<sup>(١)</sup> في عصور تالية، كان من أثارها حركة النهضة التي عرفت أوروبا في مقبّل العصر الحديث.

يبدو الرازي ضئيلاً في إشاراتِه - من خلال « تفسيره الكبير » - إلى ما استفادَ من الثقافة الهندية بشكل مباشر، إذا ما قيس بإشاراتِه لمصادره الأخرى، بل لعل أثر الثقافة الهندية يبدو أقل الآثار الأجنبية عنده، سواءً فيما يتعلق بالنصوص المنقولة ذات التأثير المباشر في فكره بخاصة، أو ما كان عن طريق مؤثرات الثقافة الهندية على الفكر الإسلامي بعامة، إذا ما قيس ذلك بآثار الثقافتين الفارسية واليونانية، أو بما أفاده مما روي عن أهل الكتاب من روايات، أو ما وقف عليه من بحوث اعتقادية تقوم عليها مذاهب فرقههم.

- ۳۵۲ -

ولكننا لا نتعجب لذلك الضن عن الرازي إذا ما أخذنا في حسابنا ما يقرره المؤرخون للعلوم تجاه قلة أثر الثقافة الهندية في الثقافة الإسلامية عموماً، إلا ما كان من أمر بعض العلوم التي انتقلت من الهند بعد أن تلون بعضها بما يتفق مع الذوق العربي الإسلامي، ككتاب «كلية ودمنة»<sup>(١)</sup>.

وقد يعزى ضعف تأثير الثقافة الهندية في الثقافة الإسلامية إلى ضعف فرص الاحتكاك الفكري، ذلك أن التأثير العقلي الصادر عن الكتب يكون عادة أقل من التأثير الذي يجيء من الاحتكاك بالأفكار التي تملأ الأجواء المحيطة، الأمر الذي يكسبها حياة وقوة، خصوصاً عندما تكون الموضوعات في حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها"<sup>(٢)</sup>.

ولعل ما يؤيد هذا التعليل أيضاً قول صاعد الأندلسي، عندما علل قلة ما عرفه المسلمون من تراث الهند، بقوله: "ولبعد الهند من بلادنا واعتراض الممالك بيننا وبينهم قلّت عندنا تأليفهم، فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا وردت علينا إلا نبذة من مذاهبهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم"<sup>(٣)</sup>.

على أننا بالرغم من ذلك لا نستطيع أن نقلل من شأن أثر الهند في الثقافة الإسلامية، خصوصاً فيما يتعلق بعلوم الطب والفلك والرياضيات، بغض النظر عن تحديد مدى هذا التأثير قوة أو ضعفاً، كما لا نعدم وجود ذلك الأثر عند الرازي نفسه. فالرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، يبحث فيما يتعلق بالأوثان من خلال عدة مسائل، فيقرر في المسألة الأولى منها أنه "ليس في العالم أحد يثبت له شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة"<sup>(٤)</sup>.

(١) الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٢٩.

(٢) جولد تسهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص ١٨٤.

(٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ١٤١، نقلاً عن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ١٣، ط. مصر.

(٤) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١١٢.

ثم يبين الرازي ما يستنتجه مما ذكر عن الكثير من أهل الصين من حيث سبب عبادتهم لها، فيورد أحد الوجوه التي ذكرها العلماء في أغراض عبدة الأوثان من عبادتهم لها، وذلك في قوله: "أحدها: ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته أن كثيراً من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته، ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة أحسن ما يكون من الصور، وهكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الحسنة، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء، وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر، حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الإله والملائكة، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الرُفَى إلى الله تعالى وملائكته" (١).

ثم يعقب الرازي على ما ذكره أبو معشر بقوله: "فإن صح ما ذكره أبو معشر، فالسبب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه" (٢).

وينقل الرازي عن العقائد الهندية ما يبين به وجه المقارنة بين باطل تلك العقائد والواقع السليم للعقيدة الإسلامية، حيث يقول: "وقال قوم من الهند، ومن المانوية: إنه يجب على الإنسان أن يجتنب كل الطيبات، وأن يبالغ في تعذيب نفسه، وأن يحترز عن كل ما يميل الطبع إليه، حتى إن المانوية (يُخَصُّونَ أنفسهم) ويحترزون عن التزوج، ويحترزون عن أكل الطعام الطيب، والهند يحرقون أنفسهم، ويرمون أنفسهم من شاهق الجبل، فهذان الفريقان مذمومان، والوسط المعتدل هو هذا الشرع الذي جاء به محمد ﷺ" (٣).

ثم إننا نجد الرازي يأخذ من رحلته إلى بلاد الهند، ووقوفه على عباداتهم الوثنية ما يستشهد به على استخلاص معنى متصل بعقيدة الإنسان في أي زمان ومكان، ألا وهو الاعتراف بوجود الإله.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ١١٢.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١١٢.

(٣) نفسه، ج ٢٠، ص ١٠٢.

فمن بلاد الهند ينقل لنا الرازي مشاهداته عندما يأتي إلى تفسير قوله تعالى : ﴿وَالِى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾ [هود: ٥٠]، إذ يثير تساؤلاً هو أنه : كيف دعاهم إلى عبادة الله تعالى قبل أن يقيم الدلالة على ثبوت الله تعالى ؟ ثم يجيب الرازي عن هذا التساؤل بأن دلائل وجود الله تعالى ظاهرة، وهي دلائل الآفاق والنفوس، وقلما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الإله تعالى، ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ﴿وَلَّيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨]، ثم يضيف الرازي إلى هذه الدلائل ما وقف على حقيقته بمعرفته الشخصية من واقع حال بلاد الهند عند زيارته، حين قال : " دخلت الهند، فرأيت أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضاً كذلك، وإنما الشأن في عبادة الأوثان، فإنها آفة عمّت أكثر أطراف الأرض. وهكذا الأمر في القديم، أعني زمن نوح وهود وصالح عليهم السلام، فهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الأصنام، فكان قول "اعبدوا الله" معناه: لا تعبدوا غير الله، والدليل عليه أنه قال عقيبهِ: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ وذلك يدل على أن المقصود من هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الأصنام" (١).

#### (د) ما نقله الرازي مما نسب إلى أهل الكتاب :

في الوقت الذي نحاول فيه إلقاء الضوء على مدى استفادة الرازي في تفسيره مما نقل عن أهل الكتاب، فإننا نرى أن الأمر يستدعي أن نوميء إلى ما يتعلق بتلك المرويات، التي وإن سميت (بالإسرائيليات) فإنما يراد بها ما تأثر به التفسير من الثقافتين اليهودية والنصرانية، وسنتناول من خلال هذه الإيماءة مواقف بعض أوائل المفسرين للقرآن الكريم من تلك الإسرائيليات، ومدى اعتمادهم عليها، وأنواع العلوم المستفادة منها، فالمؤرخون للتفسير يقررون أن دخول الإسرائيليات في التفسير

(١) التفسير الكبير، ج ١٨، ص ١٠.



يرجع إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، وذلك "لاتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في ذكر بعض المسائل... مع فارق واحد هو الإيجاز في القرآن والإطناب في التوراة والإنجيل" (١).

غير أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يأخذوا من أهل الكتاب كل شيء، وإنما كان أخذهم منحصراً "في دائرة الجواز التي حددها لهم رسول الله ﷺ، وفي حدود ما فهموه من الإباحة في قوله عليه السلام: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" (٢).

فها هو ابن عباس رضي الله عنه يُعدُّ من أوائل المفسرين الذين لجؤوا إلى سؤال بعض من أسلموا من أهل الكتاب، قال أحد الباحثين: "إن ابن عباس لم يقنع بالاجتهاد والاستعانة بالشعر على التفسير، وإنما تجاوز ذلك إلى مساءلة الذين أسلموا من أهل الكتاب" (٣)، وذلك فيما لا يتصل بأصول العقيدة.

كما لُحِظ أنَّ القُصَّاص كانوا يلجؤون إلى الإسرائيليات أحياناً، متخذين من اسم ابن عباس ضماناً لحقيقة ما يروون، حتى لقد قيل: إن ابن عباس "فتح باب الاستشهاد بالشعر على فهم ألفاظ القرآن، وباسمه فُتِحَ بابُ الإسرائيليات على مصراعيه في تاريخ التفسير" (٤). وهذا بالرغم مما ذكر من أن ابن عباس قد "حذَّر من الرجوع لأهل الكتاب" (٥).

ولم يقف أمر الاستفادة من ثقافة أهل الكتاب عند عبدالله بن عباس فحسب، بل ورد أن عبدالله بن عمرو بن العاص قد أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب اليهود، وأنه كان يحدث منهما. ويعقب أحد المؤرخين للتفسير على هذا بأن

(١) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ص ١٧١.

(٣) قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، ص ٢١.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) نفسه، ص ٢٣.

عبدالله بن عمرو بن العاص إنما "كان يحدث منهما في حدود ما فهمه من الإذن في قوله عليه السلام: "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" (١).

وكان مقاتل بن سليمان (٢) ممن وصفوا بأنهم توسعوا في الأخذ عن الإسرائيليات، حتى قيل إنه: كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم (٣).

ويخلص بعض مؤرخي التفسير إلى القول بأن التفسير بالمأثور قد اتسع على مر الزمن بما أدخل عليه من آراء أهل الكتاب الذين دخلوا في الإسلام، والذين كانت لهم آراء أخذوها عن التوراة والإنجيل (٤)، وبما أدخل عليه من تلك المرويات عن طريق الكثير من مشركي العرب الذين لقنوا علومهم من علماء اليهود (٥).

ويعلل جولد تسهير سبب لجوء المفسرين المسلمين إلى الاستعانة بأهل الكتاب، فيغلو في الأمر شأن جماعة المستشرقين، ويمعن في التعبير عن حاجة المسلمين الماسة إلى الاستعانة بالإسرائيليات، ويظن أن ذلك يدخل في كثير من المسائل الأساسية في القرآن؛ إذ يقول: "كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز، وفي شيء من الغموض في بعض الأحيان، فأراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلاً وتقريباً، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر

(١) التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٧٥، وهذا الحديث ورد عند البخاري، وأبي داود، والترمذي، وأحمد بن حنبل؛ انظر: معجم ألفاظ الحديث، ج ١، ص ٤٤٥.

(٢) أصله من خراسان، واختلف العلماء في أمره، فمنهم من وثقه في الرواية، ومنهم من نسبته إلى الكذب، وحكي عن الإمام الشافعي أنه قال: الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام. توفي مقاتل سنة ١٥٠هـ؛ انظر: ابن خلكان، ج ٥، ص ٢٢٥.

(٣) نفسه، ص ٢٥٧.

(٤) انظر: الدكتور حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ١، ص ٥١٥.

(٥) انظر: الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٢٤٥.

وإذا كان (جولد تسهير)، بناءً على ما أورده من شواهد على رجوع ابن عباس، إلى كعب الأحبار اليهودي، وعبدالله بن سلام، يقول: "وليس باطلاً ما ذكره (لوث Loth) عن اللون اليهودي لمدرسة ابن عباس"<sup>(٤)</sup>، وإذا كان يذكر أن المسائل التي استفادها ابن عباس من أهل الكتاب لم تقتصر على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية فحسب، بل إن أمر الاستفادة قد تعدى لأكثر من ذلك، فإنما يحاول جاداً أن يثبت تأثر ابن عباس بأهل الكتاب من خلال تفسيره للقرآن، وبالتالي فهو يقول لإبراز قيمة أثر أهل الكتاب في مدارس التفسير: "ولم تكن التعاليم التي أمكن أن يستقيها ابن عباس، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها إلى

( ٤ ) نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

أهل هذا الدين الآخر، مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية، فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لأُم القرآن وللمرجان مثلاً<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الأمر الذي يحاول (جولد تسهير) أن يقرره تجاه اعتماد المفسرين المسلمين على أهل الكتاب، لم يغب على علماء المسلمين الباحثين الذين أدركوا في هذا المستشرق افتقاره إلى النزاهة عند نقده لبعض المسائل، وافتقاره إلى معالجة الأمور في جو علمي لا تشوبه الأهواء، ولا تعكر صفاءه الأوهام والشكوك<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا، فقد نوقشت بعض مواقف (جولد تسهير) من خلال كتابه "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن"، ولما كان من تلك المواقف ما يتعلق بادعائه بأن اللون اليهودي قد صبغ مدارس التفسير القديمة، كمدرسة ابن عباس بصفة خاصة، بسبب اتصال هؤلاء المفسرين بعلماء اليهود ممن أسلموا<sup>(٣)</sup>، فقد جاء تعقيب الأستاذ علي حسن عبد القادر بما يكفي لرد ذلك الادعاء، حين قال: "حقاً إن المسلمين كانوا يسألون علماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، ولكن لم يكن سؤالهم عن شيء يمس العقيدة، أو يتصل بأصول الدين أو فروعه، فالإسلام عقيدة ثابتة احتل سويداء القلوب، ولم يتطرق إلى المسلمين شك فيه، حتى يسألوا عنه أهل الكتاب... وإنما كانوا يسألونهم عن بعض القصص والأخبار والروايات... على أنهم لم يكونوا يقبلون كل ما يسمعون منه على أنه قضية مسلمة، بل كانوا يحكمون فيه دينهم وعقلهم"<sup>(٤)</sup>.

وكان ابن خلدون ممن تنبهوا، من قبل، إلى حقيقة الأثر الذي كان لبعض أهل الكتاب في تفسير القرآن، وتحديد نطاق ذلك الأثر عندما انتقد كتب التفسير، التي وصفها بأنها قد ملئت بالمنقولات عنهم.

(١) المذاهب الإسلامية، لجولد تسهير، ص ٦٧.

(٢) المذاهب الإسلامية، ص ١٧٤، تعقيب المترجم الأستاذ: علي حسن عبد القادر.

(٣) نفسه، ص ١٧٤.

(٤) نفسه، ص ١٨٠، تعقيب المترجم.

صحيح أن ابن خلدون يقول: "إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء بما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصاري"<sup>(١)</sup>. ولكن في الوقت الذي يقرر فيه ابن خلدون استفاء المسلمين غيرهم في بعض العلوم، فإنه يقصرها على ما يتعلق بأسباب المكونات وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، ومما لا تعلق له بالأحكام الشرعية، بل نرى ابن خلدون يحد أيضاً من قيمة تلك العلوم المستفادة من هؤلاء، معللاً ذلك بأن أهل التوراة الذين كانوا بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير، الذين أخذوا بدين اليهود، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحداث وأمثال ذلك، وهؤلاء مثل: كعب الأخبار<sup>(٢)</sup>، ووهب بن منبه<sup>(٣)</sup>، وعبدالله بن سلام<sup>(٤)</sup>، وأمثالهم<sup>(٥)</sup>.

ويعلل ابن خلدون نفسه أسباب عدم تحفظ النقلة إزاء ما يرويه أهل الكتاب بأن النقل إنما كان مقتصرًا على أخبار موقوفة عليهم، ولا تعلق لها بالأحكام، فيقول: "امتلات التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض بأخبار موقوفة

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٣٩.

(٢) أصله من يهود اليمن، ثم أسلم ومات بحمص سنة ٣٢٢هـ؛ انظر: التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٨٧.

(٣) يمانى صنعاني، صاحب قصص، أصل والده من خراسان، عدّ من خيار علماء التابعين، وقيل: إنه تولى قضاء صنعاء، وتوفي سنة ١١٠هـ؛ انظر: التفسير والمفسرون، للذهبي، ص ١٩٥.

(٤) أنصاري من الخزرج، من ولد يوسف بن يعقوب عليهما السلام، شهد مع عمر - رضي الله عنه - فتح بيت المقدس، ومات في المدينة سنة ٤٣هـ. وقيل غير ذلك؛ انظر: المرجع السابق، ص ١٨٤، ١٨٦.

(٥) المقدمة، لابن خلدون، ص ٤٣٩.

عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملئوا كتب التفاسير بهذه المنقولات، وأصلها - كما قلنا - عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك، إلا أنهم بعد صيتهم، وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ<sup>(١)</sup>.

وبإجمال، فإن أهل السنة ينظرون إلى ما يؤخذ عن أهل الكتاب بأنه مما لا يجوز تصديقه ولا تكذيبه إلا بحجة، فابن تيمية يقول وهو يتحدث عن التفسير المنقول، وعن الأمور التي يكون طريق العلم بها النقل: "... فما كان من هذا منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ كاسم صاحب موسى أنه الخضر - فهذا معلوم. وما لم يكن كذلك، بل كان مما يؤخذ من أهل الكتاب - كالمنقول عن كعب ووهب ومحمد بن إسحاق<sup>(٢)</sup> وغيره مما يؤخذ عن أهل الكتاب - فهذا لا يجوز تصديقه ولا تكذيبه إلا بحجة. كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: إذا حدثكم أهل الكتاب، فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه، وإما إن يحدثوكم بباطل فتصدقوهم"<sup>(٣)</sup>.

وحيثما أورد أهل السنة الأخبار الإسرائيلية في تفسير بعض قصص القرآن، فإنما كان ذلك للاستشهاد لا للاعتقاد<sup>(٤)</sup>، كما يجوزون نقل الخلاف عن أهل الكتاب فيما أبهمه الله في القرآن "مما لا فائدة في تعيينه تعود على المكلفين في دنياهم ولا دينهم"<sup>(٥)</sup>، ولقد ذكروا أمثلة لذلك تلك الاختلافات المتعلقة بأسماء أصحاب

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٤٠.

(٢) هو محمد بن يسار بن خيار، وصف بأنه كان ثبتاً في الحديث عند أكثر العلماء، وهو صاحب المغازي والسير، متوفى سنة ١٥١هـ.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ١٩، ٢٠.

(٤) نفسه، ص ٤٤.

(٥) نفسه، ص ٤٥.

ومن خلال محاولتنا إبراز بعض الشواهد مما نقله الرازي في أثناء « تفسيره الكبير » مما نسب إلى أهل الكتاب، نورد هنا بعض الأمثلة مما استفاده الرازي من ذلك من ثلاثة وجوه:

الثاني : ما أورده مما يقوم عليه اعتقاد أهل الكتاب .

ولنبداً بالوجه الأول، وهو ما استشهد به مما نسب إلى التوراة أو الإنجيل، أو عموم الإسرائيليات:

(أ) مما نسب إلى التوراة :

(١) عندما فسر الرازي قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ناقش المراد من الرؤية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾، وعما إذا كان المقصود هو الرؤية أم العلم، فذكر بعض الوجوه المتعلقة بذلك، ومنها قوله: إن المراد من الرؤية هو العلم. ثم عمد الرازي إلى التدليل على أن المقصودين بالعلم عبدة الأوثان، أما النصارى واليهود فقد كانوا عالمين بذلك، ويستشهد الرازي هنا على ما نسب إلى التوراة، فيقول: "إن اليهود والنصارى كانوا عالمين بذلك، فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى خلق جوهره، ثم نظر إليها بعين الهيبة، فصارت ماء، ثم خلق السموات والأرض منها وفتق بينهما، وكان بين عبدة الأوثان وبين اليهود نوع صداقة بسبب الاشتراك في عداوة محمد،

( ١ ) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير ص ٤٥ .

فاحتج الله تعالى عليهم بهذه الحجة بناءً على أنهم يقبلون قول اليهود في ذلك<sup>(١)</sup>.  
(٢) وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠]، تطرق الرازي إلى ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾، فقال: إنهم ذكروا في هذا العهد قولين: أحدهما أن المراد فيه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض.

والآخر: أن المراد من هذا العهد ما أثبتته في الكتب المتقدمة من وصف محمد ﷺ، وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ١٢]. وعلى هذا القول الثاني في (العهد) يستدل الرازي بما نسب إلى التوراة، حين يقول: "ولنذكر الآن ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد ﷺ، فالأول: جاء في الفصل التاسع من السفر الأول مما نسب إلى التوراة، أن هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملكٌ من قِبَلِ الله، فقال لها: يا هاجر، أين تريدين، ومن أين أقبلت؟ قالت: أهرب من سيدتي سارة. فقال لها: ارجعي إلى سيدتك واخفضي لها، فإن الله سيكثر زرعك وذريتك، وستحبلين وتلدِينَ ابناً وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سمع تَبَتُّلَكَ وخشوعك، وهو يكون عين الناس، وتكون يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع، وهو يشكر على رغم جميع إخوته"<sup>(٢)</sup>.

(٣) وفيما يتعلق بمقدم محمد ﷺ قال الرازي: "روى السمان في «تفسيره» في السفر الأول مما نسب إلى التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال: "قد أجبته دعاءك في إسماعيل، وباركت عليه فكبرته وعظمتته جداً جداً وسيلد اثني عشر عظيماً وأجعله لأمة عظيمة"، والاستدلال به أنه لم يكن في ولد

(١) التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٦٢.

(٢) نفسه، ج ٣، ص ٣٦.





وأهل الشر إلى الهاوية. وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار، كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون ملكوته المتكاسلين، وجميع عمال الإثم، فيلقونهم في أتون الهاوية، فيكون هنالك البكاء، وصريف الأسنان، ويكون الأبرار هناك في ملكوت ربهم، من كانت له أذن تسمع فليسمع" (١).

(٢) ثم أورد الرازي مما نسب إلى إنجيل عيسى عليه السلام عدداً من الأمثلة القصيرة المتلاحقة للدلالة على أن الله تعالى ضرب الأمثال بالأشياء الحقيرة، ومنها مثلاً: "قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار، ولا يلينها الماء، ولا تنسفها الرياح"، و: "لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها، ولا في البرية حيث السموم واللصوص، فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص، ولكن ادخروا ذخائركم عند الله" و: "نحفر فنجد دواب عليها لباسها، وهناك رزقها، وهن لا يزرعن ولا يحصدن، ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم، أو في جوف العود، من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله؟ أفلا تعقلون" (٢).

وهنا يحاول الرازي أن يوضح أهمية التمثيل بالأشياء القريبة المعروفة، مبيناً أن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه، فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل، ولكن مع منازعة الخيال (٣).

(٣) وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] ناقش الرازي ما يتعلق بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ من خلال عدة مسائل، فبين أنه لا نزاع بين الأمة في إطلاق هذه اللفظة، وهي أن العبد قد يحب الله تعالى. والقرآن ناطق به؛ كما في هذه الآية، وكما في قوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ وكذا الأخبار (٤).

(١) التفسير الكبير، ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٣٤.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١٣٤.

(٤) نفسه، ج ٤، ص ٢٠٥.



ثواب ما لو كان طعاماً فتصدقت به" (١).

#### (د) منقولاته مما نسب إلى بعض من أسلموا من أهل الكتاب :

ومن ذلك ما يتعلق بتفسير قوله تعالى في حال اليهود الذين ادعوا قتل عيسى عليه السلام وصلبه: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، فبعد أن ناقش الرازي لفظ "المكر"، وقال: إن أصله في اللغة: السعي بالفساد في خفية ومداجاة، أخذ من الزجاج قوله: "يقال: مكر الليل وأمكر: إذا أظلم" (٢)، ثم أورد ما قيل من أن "المكر" أصله في اجتماع الأمر وإحكامه، وأنه لما كان المكر محكماً قوياً مصنوعاً من جهات النقص والفتور لا جرم سُمي مكرّاً (٣).

ثم تناول الرازي ما يتعلق بتفسير عموم الآية، فقال: "أمّا مكرهم بعيسى عليه السلام، فهو أنهم همّوا بقتله" (٤). وأمّا مكر الله تعالى بهم، فقد عد الرازي له وجوهاً، قال فيها:

الأول: أن مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء.

الثاني: أن الحواريين كانوا اثني عشر، وكانوا مجتمعين في بيت، فنافق رجل منهم ودلّ اليهود عليه، فألقى الله شبهة عليه ورفع عيسى، فأخذوا ذلك المنافق الذي كان فيهم، وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام، فكان ذلك هو مكر الله بهم.

وفي الوجه الثالث: من هذه الوجوه المحتملة عند الرازي في تفسير مكر الله بهؤلاء يروي لنا الرازي قصة مما ذكره محمد بن إسحاق عن هؤلاء اليهود ومكر الله فيهم، يقول الرازي:

(١) التفسير الكبير، ج ٤، ص ٤.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٦٥.

(٤) نفسه، ج ٨، ص ٦٥.



بالرجل الذي مر بالقرية، هل كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث، كما هو قول مجاهد، وأكثر المفسرين من المعتزلة، أم أنه كان مُسْلِماً كقول الباقيين، وهل هذا الرجل هو عَزِير، كما هو قول قتادة وعكرمة والضحاك والسُّدِّي، أم هو أَرْمِياء، كما هو قول عطاء عن ابن عباس، وهل أَرْمِياء هو الخضر عليه السلام، الذي هو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام، كما هو قول محمد بن إسحاق، أم أن أَرْمِياء هو النبي الذي بعثه الله عندما خَرَّبَ بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة، كما هو قول وهب بن منبه؟.

ثم يعود الرازي، وكأنه يريد أن يربط بين قول وهب بن منبه حول صفة النبوة للذي بعثه الله تعالى عندما خَرَّبَ بختنصر بيت المقدس، وبين ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية، وهي رواية نَرْجَحُ كونها صادرة أصلاً عن أهل الكتاب أنفسهم، فيقول: "روى ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية، قال: إن بختنصر غزا بني إسرائيل، فسبى منهم الكثير، ومنهم عَزِير، وكان من علمائهم، فجاء بهم إلى بابل، فدخل عَزِير يوماً تلك القرية، ونزل تحت شجرة وهو على حمار، فربط حماره وطاف في القرية، فلم ير فيها أحداً فعجب من ذلك، وقال: ﴿أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ لا على سبيل الشك في القدرة، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة، وكانت الأشجار مثمرة، فتناول من الفاكهة التين والعنب، وشرب من عصير العنب ونام، فأماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب، ثم أعمى عن موته أيضاً الإنس والسباع والطيور، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة، ونودي من السماء: يا عزير: ﴿كَمْ لَبِثْتَ﴾ بعد الموت؟ فقال: ﴿يَوْماً﴾ فأبصر من الشمس بقية، فقال: ﴿أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾، فقال الله تعالى ﴿بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ﴾ من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما، فنظر فإذا التين والعنب كما شاهدهما، ثم قال: ﴿وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾، فنظر فإذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله، وسمع صوتاً: أيتها



وهنا يثير الرازي تساؤلاً حول ما يبدو من ظاهر هذين الغرضين من بعثة عيسى عليه السلام من اختلاف، وهو أن يقال: "هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها؛ لأن هذه الأخيرة صريحة في أنه جاء ليحل بعض الذي كان محرماً عليهم في التوراة، وهذا يقتضي أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة، وهذا يناقض قوله ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ﴾" (١).

ثم يعود الرازي ليعلن رأيه المطلق بعدم وجود التناقض؛ إذ لا تناقض بين الكلام البتة، وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له إلا الاعتقاد أن كل ما فيها حق وصواب (٢).

وبعد أن أورد الرازي بعض التعليقات التي من شأنها دفع أمر التناقض نجده يشير إلى اختلاف الأقوال فيما إذا كان عيسى عليه السلام قد غيّر شيئاً من أحكام التوراة أم لم يغير، ثم يرجعنا الرازي إلى قول وهب بن منبه وتفسيره لهذه الآية، فيقول: "قال وهب بن منبه: إن عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبب، ويستقبل بيت المقدس، ثم إنه فسر قوله: ﴿وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ بأمرين:

أحدهما: أن الأحرار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة، ونسبوها إلى موسى، فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وأبطلها وأعاد الأمر إلى ما كان عليه في زمن موسى عليه السلام.

وثانيهما: أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من جنایات، كما قال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾، ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود، فجاء عيسى عليه السلام، ورفع تلك التشديدات عنهم" (٣).

(١) التفسير الكبير، ج ٨، ص ٥٩.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٥٩.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٥٩.



ومن ذلك ما أورده الرازي حول معرفة أهل الكتاب بصفة النبي محمد ﷺ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠]، حين قال: "إن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام، فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته، فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحقيقها؛ لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم" (١).

وهنا أورد الرازي سؤال عمر لعبدالله بن سلام عندما قدم رسول الله ﷺ إلى المدينة حين سأل عمر عن كيفية معرفة أهل الكتاب لمحمد، ليتلقى عمر من عبدالله بن سلام إجابته المطلقة الواثقة بأنه يصل في معرفته لمحمد درجة من الوثوق لا تكاد ترقى إليها ثقته بنسب ابنه إليه، سأل عمر عبدالله بن سلام: "أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة؟ فقال: يا عمر: لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني، ولأننا أشد معرفة بمحمد مني بابني؛ لأنني لا أدري ما صنع النساء، وأشهد أنه حق من الله تعالى" (٢).

على أنه إذا كان هناك من يدعو إلى عدم الاعتماد على أمثال الزمخشري والرازي فيما يتعلق بتاريخ الأديان، ويرى أن هؤلاء "لا يعتمدون فيما يكتبون عن النصارى؛ لأنهم لم يقرؤوا ما في كتبهم، ولم يناظروهم فيها وفي عقائدهم إلا قليلاً، وإنما يأخذون عما في كتب المسلمين عنهم قضايا مُسَلَّمة" (٣)، فإنه يمكننا القول بأن الرازي - وهو مدار بحثنا - إذا ما نقل عن النصارى مما يتصل بأحد متعلقات الآية القرآنية، فإنما يفعل ذلك بما لا صلة له بالأحكام القرآنية الشرعية، وإنما يورد الرواية كوجه من وجوه استطراداته المألوفة في إيراد جميع الأقوال المحتملة، أو التي أوردها

(١) التفسير الكبير، ج ١٢، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج ١٢، ص ١٧٩.

(٣) الدكتور محسن عبد الحميد، كتاب (الرازي مفسراً)، ص ٣٣٨، اعتماداً على ما ورد في تفسير

المنار، ج ٦، ص ٣٠٧.

الرواة بغض النظر عن قوتها أو ضعفها، ودون أن يبني عليها أحكاماً شرعية<sup>(١)</sup>.  
 أما ما يتصل بالعقيدة، فإن الرازي يقف منه موقفاً صلباً، يستجمع فيه كل  
 القوى للدفاع عن عقيدته الإسلامية، ودحض ما يتعارض معها؛ من مثل هذا:  
 موقفه من مناظرته بخوارزم مع النصراني الذي وصفه الرازي بأنه "يدعي التحقيق  
 والتعمق في مذهبهم"<sup>(٢)</sup>، حين ناظره الرازي في دلائل نبوة محمد عليه الصلاة  
 والسلام، وفي قول النصراني بأن عيسى عليه السلام لم يكن نبياً، وإنما كان إلهاً.  
 فلقد حاج الرازي هذا النصراني بالأدلة الدامغة التي أثبت فيها نبوة محمد  
 عليه الصلاة والسلام، وبطلان قول النصارى بالهية عيسى عليه السلام، حيث  
 ناظره من خلال وجوه خمسة أوردها الرازي للبرهنة على سلامة موقفه، وبطلان  
 دعوى النصراني، وقد اخترنا هنا الوجه الثالث من تلك الوجوه، كدليل على حرص  
 الرازي ومتانة موقفه إزاء ما يمس العقيدة، حين يناقش النصارى بما يقوم عليه  
 اعتقادهم من قتل اليهود لعيسى عليه السلام.

يقول الرازي: "الوجه الثالث - يعني من وجوه تفسير قول النصارى - هو أنه: إما  
 أن يقال بأن الإله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد، أو يقال: حل الإله بكلّيته  
 فيه، أو حل بعض الإله وجزء منه فيه، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول: فلأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم، فحين قتله اليهود كان ذلك  
 قولاً بأن اليهود قتلوا إله العالم، فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير إله؟ ثم إن  
 أشد الناس ذلاً ودناءة اليهود، فالإله الذي تقتله اليهود إله في غاية العجز.

وأما الثاني: وهو أن الإله بكلّيته حلّ في هذا الجسم، فهو أيضاً فاسد؛ لأن الإله  
 إذا لم يكن جسماً ولا عرضاً امتنع حلوله في الجسم، وإن كان جسماً فحينئذ  
 يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم؛ وذلك

(١) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٣٤.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٧٨.



ومع حرص الرازي الشديد على حشد المنقولات، التي من شأنها بيان أكثر الأقوال وأهمها في الموضوع الواحد، فإن تلك المنقولات لا تنفرد بسلطان الحكم على الأمر مدار النقاش، وإنما السلطان للشرع فيما يتعلق بالعقيدة، أو العقل والشرع معاً، أو المعقول فيما عدا ذلك.

على أن الرازي في الوقت نفسه يدرك إدراكاً تاماً أن النقل أحد سببين رئيسيين تحصل بهما المعرفة، وأن طريق العقل لا يغني عن طريق النقل، بل بتعاضدهما تحصل المعرفة<sup>(١)</sup>، وكلما تعاضدت لديه شواهد "السمع والعقل" في آن واحد تجاه الموقف الواحد، كان اقتناعه أكبر، واعتداده بالشواهد أقوى.

فمع أن الرازي يعطي للعقل حقه من التقدير والإعلاء والثقة، فإن تلك الثقة تقف لدى الرازي عند حد لا تتجاوزه. ولقد رأينا من موقفه من النقل، وبخاصة مما روي عن الصحابة والتابعين، ومما نسب إلى أهل الكتاب ما أوقفنا على أن الرازي ليس سهل الانقياد مع الأخبار، والأفكار، والتعليقات التي يوردها عن الغير.

ولكنه إنما يبني مواقفه من تلك المنقولات - وإلى حد كبير - على أصالة في الرأي قائمة على سعة الاطلاع، وتمكن من أسباب الحجة، لياخذ ما يأخذه، ويرد ما يرده، معتمداً على الأصول في الكتاب والسنة، كما عبر عن ذلك فيما أسلفنا.

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ٢٦٩.

## الباب الثالث

### الاتجاه العقلي في تفسير الرازي

- الفصل الأول: أهمية التأويل ومتى يلجأ إليه وقانونه الكلي عند الرازي
- الفصل الثاني: مدى اعتماد الرازي على العقل في تفسيره ومنهجه في ذلك
- الفصل الثالث: قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي
- الفصل الرابع: حدود العقل عند الرازي
- الفصل الخامس: واقعية الرازي وتحفظه



## تمهيد

تعود قضية الاتجاه العقلي في التفسير عند فخر الدين الرازي إلى أصل مقرر في الثقافة الإسلامية بعامة، وفي مدارس تفسير القرآن الكريم بخاصة، وليس من شأننا هنا التأريخ لعلوم التفسير وما يتعلق بها من اتجاهات عقلية بقدر ما نهدف إلى إيجاد تصور عام يرتبط بما نحن بصددده من اتجاه في التفسير عند الرازي.

كان الصحابة يمثلون أئمة التفسير بالمأثور، وقد تنبه أحد الباحثين المحدثين إلى أنه يمكننا أن نفرق بين جيلين من المفسرين بالمأثور يمثلان اتجاهين مختلفين في تلك المرحلة الباكرة من تاريخ الحضارة الإسلامية:

الجيل الأول: وعلى رأسه الخلفاء الأربعة وعدد من الصحابة - عدا ابن عباس - الذين كانوا يلتزمون السكوت فيما لم يرد فيه شيء عن رسول الله ﷺ، وكانوا يكتفون ببيان أسباب النزول بوصفهم شاهدين لها ومعاصرين لأحداثها، أو راوين لها عن الرسول ﷺ، بالإضافة إلى ما أثير عنه من بيان لبعض الآيات أو توضيح لبعض الجملات، أو تمييز لناسخ ومنسوخ.

والجيل الثاني من التفسير بالمأثور: هو الذي يلتزم المنقول عن الرسول ﷺ والصحابة، ولكنه قد يستعين بالشعر، أو يجتهد فيما يغيب عنه، حيث يعد ابن عباس طليعة هذا الاتجاه، ومن هنا كانت تسميته "ترجمان القرآن لأنه كان إمام حركة التفسير في هذا العصر" (١).

ولقد كان الصحابة يحترزون غالباً عن الاجتهاد في القول بتفسير القرآن، ويقفون عند حدود ما كان يُبينه رسول الله ﷺ حين كان "يبين المجمل ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرفه أصحابه" (٢). ولقد روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: "أيّ سماء تظلني، وأيّ أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟" (٣)، لما

(١) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، ص ٢٣، ٢٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٨.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦٢.

ورد في السنة من تحريم القول في القرآن بالرأي؛ ومن ذلك ما رواه الترمذي "عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" (١).

كان الصحابة ومن تبعهم يقفون عند ذلك وقفة الحذر؛ لأنه "لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] (٢).

وفي مسألة التفسير بالرأي يقول ابن تيمية: "فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام" (٣)، وذلك بعد أن أورد الآثار الصحيحة عن أئمة السلف التي بني عليها تخرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً، فلا حرج عليه (٤)، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ "لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم لديه، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: "من سئل عن علم فكتمه، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار" (٥).

ومما لا شك فيه أن القدرة على فهم القرآن وإدراك معانيه، كانت تتفاوت بتفاوت المواهب العلمية عند المسلمين، ولذلك قيل: "إن المسلمين كانوا يحفظون

(١) الترمذي، سنن الترمذي في أبواب التفسير، ج ٢، ص ١٧٥، عن (التفسير والمفسرون)، ج ١، ص ٢٥٨.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦١.

(٣) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٩.

(٤) نفسه، ص ٤٩.

(٥) نفسه، ص ٤٣.





قال: كنا عند عمر بن الخطاب وفي ظهر قميصه أربع رقاع، فقرأ ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾، فقال ما الأب؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف، فما عليك أن لا تدريه؟، وكما أخذ ابن تيمية من هذا الحديث حقيقة تخرج السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، فقد أخذ منه الأستاذ أحمد أمين أنهم لم يكونوا كلهم يفهمون القرآن إجمالاً وتفصيلاً<sup>(١)</sup>.

على أنه إذا كان بعض الصحابة يفسر القرآن بطريق الرأي والاجتهاد، فإنهم كانوا يستعينون على ذلك بوجوه أربعة أشار إليها الذهبي، وهي<sup>(٢)</sup>:

الأول: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.

الثاني: معرفة عادات العرب.

الثالث: معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن.

الرابع: قوة الفهم وسعة الإدراك.

غير أن الحاجة إلى التفسير قد نمت وازدهرت لأسباب ثقافية واجتماعية، وكان هناك بعض الآيات التي بقيت وقد "استأثر الله بعلمها، ولم يجعل لأحد سبيلاً إلى معرفتها"<sup>(٣)</sup>، كما جاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

ومثل هذه الآيات قد فتحت مجالاً لاجتهادات المسلمين بالتأويل العقلي المقبول حيناً وغير المقبول أحياناً. وهناك أسباب أخرى متعلقة بعلم اللسان العربي أدت إلى التوسع في حركة التفسير مستعينة بما صارت إليه موضوعات الدرس اللغوي وأحكام الإعراب والبلاغة في التركيب<sup>(٤)</sup>. وإزاء ما واجه الأمة الإسلامية من تحدٍّ

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٥١؛ أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦.

(٢) الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٥٨.

(٣) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، ص ٦٤.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٩، ٤٤٠.



الرازي في تأويلاته للنص القرآني مذهباً يعتمد فيه على التحليل العقلي لما يعرض له من قضايا، وسنعرض في الفصل الأول فيما يلي لمنهج الرازي في التأويل العقلي، فنبين مدى اعتماده على العقل وطريقته في ذلك، ثم نعرض في الفصل الثاني لبعض القضايا الفلسفية التي اضطر إلى الخوض فيها، والرد على الفلاسفة فيما ذهبوا إليه بشأنها، وهي قضايا مشهورة، كان الغزالي قد سبق إلى الكلام عليها، والطعن على الفلاسفة بسببها.



نظر الرازي استحالة وجوده؛ لأن "عدم الوجدان - أي عدم العثور على الأمر - لا يدل على عدم الوجود" (١)، وذلك يعني ضرورة استفراغ الوسع في سبيل الفهم والتحصيل، وإعمال كل طاقات التأمل والفهم جرياً وراء المعنى، ويعني كذلك الدعوة إلى عدم جعل طاقة الإنسان وجهد فكره حكماً في الإلهيات، لأن التفسير توظيف لأدوات بشرية، وهي أدوات - مهما علت - قاصرة.

ويديهي أن يدرك الرازي أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص (٢)، ولكنه يرى أن لذلك السبيل من التفسير ما يسوِّغه، لأنه يرى "أن تفسير كلام الله تعالى بما هو أكثر فائدة أولى" (٣)، وذلك لعدة اعتبارات؛ منها: أنه يرى في الاستنباط حكم الوجوب ما دام يقود إلى الهدى، ومنها: "أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام" (٤) وأن الله قد تواعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية.

وعند تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، يقول الرازي: "هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يُكتم، ومن كتمه فقد عظمت خطيئته".

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقريب منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٧٤]، فهذه الآية (وما في معناها) موجبة لإظهار علوم الدين تنبيهاً للناس وزجراً عن كتمانها. ونظيرها في بيان العلم، وإن لم يكن فيها ذكر الوعيد لكاتمته قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

(١) الفخر الرازي، أساس التقديس، ص ٨٥.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) نفسه، ج ٣، ص ٦١.

(٤) نفسه، ج ٧، ص ١٥٥.



تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]، يقول الرازي: "إنه تعالى بين أن من اتبع هداه بحقه علماً وعملاً بالإقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم، فإنه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن"، ثم يضيف الرازي بأن هذه الجملة "مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني، لأن قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾، دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان، وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمكن. وجمع قوله ﴿فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ﴾ تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها، ويجمع ذلك كل التكليف" (١).

ويجيء تكليف المرء بالنظر والاستدلال عند الرازي كسبيل حتمي لمعرفة الله سبحانه وتعالى لأنه "لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية، وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض" (٢).

ومعرفة الله - عند الرازي - إنما تتم بالدليل، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٍ﴾ [الرعد: ٣٦]، يقول: "وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف به، وفيه فوائد:

أولها: أن كلمة (إِنَّمَا) للحصر، ومعناه: أنني ما أمرت إلا بعبادة الله تعالى، وذلك يدل على أنه لا تكليف ولا أمر ولا نهى إلا بذلك.

ثانيها: العبادة غاية التعظيم، وذلك يدل على أن المرء مكلف بذلك.

ثالثها: أن عبادة الله تعالى لا تمكن إلا بعد معرفته، ولا سبيل للمرء إلى معرفته إلا بالدليل، فهذا يدل على أن المرء مكلف بالنظر والاستدلال في معرفة ذات الصانع وصفاته... (٣).

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٣، ص ٢٧.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ١٧٩.

(٣) نفسه، ج ١٩، ص ٦٠.



- ۲۸۹ -

وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في «المباحث المشرقية» وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوةً بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد<sup>(١)</sup>.

ويخالف ابن خلدون ما ذهب إليه الرازي حول التعويل على العقل بوصفه أساساً للعقيدة ومنطلقاً لفهم الشرع، حين يقول ابن خلدون بأن مسائل علم الكلام "إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره"<sup>(٢)</sup>.

على أن لجوء الرازي للتأويل إنما هو مرهون بحصول أمر موجب يستدعيه، فهو في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، يرد على من قالوا: إنا لا نشتغل بالتأويل، بل نقطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، حين ضعّف الرازي هذا القول لوجهين، مطبقاً المنهج الكلامي في ذلك، بل مطبقاً قاعدة التأويل عنده، بإثبات ضرورته في مثل هذه النصوص، يقول:

"الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة، فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل، وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة، بل بقي شاكاً فيه، فهو جاهل بالله تعالى. اللهم إلا أن يقول: أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره، بل مراده به شيء آخر، ولكني لا أُعَيِّن ذلك المراد خوفاً من الخطأ، فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف؛ لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب، وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز.

والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وهو أن الدلالة

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٩٥.

(٢) نفسه، ص ٤٩٥.

ولكن الرازي، وهو يسلك منهج التأويل عندما تقتضيه الحال، يعلن للناس صراحة ضرورة التحرز من ذلك إلا للمقتدرين عليه - وهو قلة - ممن وهبهم الله القدرة، وخصوصاً فيما يتعلق بمعالجة تلك القضايا العقلية المحضة، ذلك أن "القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال، وألفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر" (٢).

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ٦، ٧.

(۲) نفسه، ج ۱۳، ص ۹.

وحال الخصم: "فبقي الرجل في الاضطراب الشديد والشغب العظيم مدة مديدة، واستحى من كثرة اضطراباته وانتقالاته، ثم في أثناء ذلك الشغب قال: يا أيها الناس، إني أقول: إن الله تعالى هو الخالق البارئ، فوصف نفسه بالخلق، وأنا أقول: إنه صادق في قوله، وهذا الرجل يقول: ليس الأمر كما قال الله تعالى، فقلت له: إنك الآن خرجت عن قانون البحث والنظر، وشرعت في تشغيب العوام والجُهال، إلا أن هذه البلدة بلدة العلماء والأذكىاء والأكياس، فنحن نكتب هذه المناظرة التي ذكرناها على الوجه الذي مر، ثم نرسلها إلى الأذكىاء والعقلاء، فإن قضوا فيها بأنني أنكرتُ الله، عامِلُونِي بما يليق بهذا الكلام، وإن قضوا بأنك عجزت عن الكلام وانتقلت من البحث والنظر إلى الشغب والسفه عامِلوك بما يليق بك".

فلما شرعت في كتابة هذه المناظرة تضرع غاية التضرع، واعترف بأن ذلك الكلام كان خارجاً عن قانون العقل والسداد، وظهر انقطاعه وعجزه لجميع الحاضرين<sup>(١)</sup>.

هذا ويمثل الرازي للقضايا العقلية من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ليقول: إنها "قضية عقلية محضة مجردة، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً..." ومن ذكر القضية العقلية المحضة المجردة، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل أحد ذكر لها مثلاً من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكل أحد، والأمر في هذه الآية ورد على هذا القانون؛ لأنه قال أولاً: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾، ثم أكد المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس، فقال ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ وذلك لأن أحد أقسام معلومات الله هو جميع دواب البر، والبحر، والحس، والخيال، قد وقف على عظمة أحوال البر والبحر، فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول<sup>(٢)</sup>.

(١) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ١٩٩.

ومن جهة أخرى، فإننا نأخذ من كلام الرازي أنه لا يكفر أرباب التأويل الذين يؤمنون بالله ويصدقونه بكل ما عُلِمَ بالضرورة مجيء الرسول به، حتى وإن اختلفوا في تأويل بعض ما يتعلق بالإلهيات، مثل كون الله تعالى عالماً بالعلم أو لذاته، أو أنه مرئي أو غير مرئي، أو أنه خالق أعمال العباد أم لا؛ لأنه "لم ينقل بالتواتر القاطع لتعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في ماهية الإيمان، فلا يكون موجباً للكفر، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءاً ماهية الإيمان، لكان يجب على رسول الله ﷺ أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة، ولَنُقِلَ ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دلَّ على أنه عليه السلام ما وقَّفَ الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان ولا إنكارها موجباً للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة، ولا نكفر أرباب التأويل".

هذا الموقف الواضح من جانب هذا الإمام الكبير في جواز التأويل فيما لا يمس أصول العقيدة، ما لم يرد فيه نص صريح، هو مفتاح حقيقي لجهوده العقلية في مجال التفسير، وهو موقف يمكن أن يرد به المحدثون على من ينتظعون على الناس

( ١ ) مناظرات فخر الدين الرازي، ج ٢، ص ٣٨.

بالتكفير في أمور متشابهات لم يأت في القرآن والسنة النصُّ الصريح عليها، ويغلقون بذلك أبواب الاجتهاد أمام الأمة الإسلامية في محاولتها الحديثة للحاق بحضارة العصر وعلومه .

يلفت الرازي النظر إلى الحكمة من وجود المتشابه في القرآن، فيورد عدداً من وجوه بيان تلك الحكمة، كان من بينها اعتقاده بحصول افتقار الناظر في المتشابه إلى إعمال العقل . واعتقاد الرازي أيضاً بضرورة الرجوع إلى التأويل عندما يدعو الأمر إلى ذلك، ولكن وفق قانون استدلالي منظم وصفه بالقانون الكلي، كما سنورده فيما بعد .

وقد أورد الرازي وجوهاً خمسة ذكر أن العلماء يرون فيها فوائد المتشابهات، وهي :

#### الوجه الأول :

أنه متى كانت المتشابهات موجودة، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، قال الله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ ﴾ [آل عمران : ١٤٢] .

#### الوجه الثاني :

أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة؛ أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد .

#### الوجه الثالث :

لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة منها علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الإنسان

### الوجه الرابع:

- ۲۹۵ -

الموافقة لقول خصمه متشابهة" (١).

وبعد أن يضرب الرازي مثلاً لذلك، كموقف المعتزلة وأهل السنة من أفعال العبد، يؤكد ضرورة وجود "قانون يُرجعُ إليه في هذا الباب" (٢). ويبين ذلك في مباحث لفظية وتأويلية مفصلة (٣)، فيعرب عن ذلك القانون الذي يرى أن الاستدلال على المعنى المقصود إنما يتم ويحصل بواسطته، قائلاً: "اللفظ إذا كان مُحْتَمَلاً لمعنيين، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حَمَلْنَاهُ على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه، فنقول: صرف النظر من الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً" (٤).

ولقد فَصَّلَ الرازي القول في هذين الوجهين (اللفظي والعقلي) لبيان ما يقوم عليه هذا القانون؛ فالقسم الأول إنما يتم عنده إذا حصل بين هذين الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس، اللهم إلا أن يقال: إن أحدهما قاطع في دلالة والآخر غير قاطع، فحينئذ يحسن الرجحان، أو يقال: كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أن أحدهما يكون أرجح، وحينئذ يحسن الرجحان، "إلا أننا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة؛ لأن كل دليل لفظي فإنه موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك، وعدم المجاز وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٦٩.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٦٩، ١٧٠.

(٤) نفسه، ج٧، ص ١٦٩.



اللفظية لا يكون قاطعاً" (١).

وفي موضع آخر أكد الرازي ضرورة توفر هذه الشروط، عندما ذكر في كتابه «مُحَصِّلُ أَفْكَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحُكَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ»: "أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تَيَقُّنِ أمورٍ عشرة، فعدد هذه الأمور السالف ذكرها" (٢).

ويرسم الرازي معالم الاستدلال العقلي فيحيطه بوجوه من التحفظ قائلاً:

وأما الثاني: وهو أن يقال: أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني، وإن كان أصل الاحتمال قائماً فيهما معاً، فهذا صحيح، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيّاً، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية؛ فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أَشْعَرَهُ ظاهرُ اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تَعَدُّرِ حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل، فَظَهَرَ أَنَّهُ لَاسَبِيلُ إِلَى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلائل العقلية القاطعة على أن معناه الراجح مُحَالٌ عَقْلاً، ثم إذا قامت هذه الدلالة، وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أَشْعَرَهُ ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا؛ لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز، وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية، والدلائل اللفظية على ما بيّنّا ظنية، لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر، يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف،

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٦٩.

(٢) الفخر الرازي، المحصل، ص ٥١.

والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال، فلهذا التحقيق المتين [ذهبنا إلى أنه] <sup>(١)</sup> بعد إقامة الدلائل القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل <sup>(٢)</sup>.

وبالرغم من كثرة المواضع التي يتطرق فيها الرازي لقانون التأويل في تفسيره الكبير من خلال تطبيقه له في معالجاته الكلامية لما يعترضه من قضايا، فإنه يحيل إلى كتابه «أساس التقديس» لمن أراد الاستقصاء "في الآيات والأخبار المتشابهات" <sup>(٣)</sup>.

### أسلوب التأويل وطريقته عند الرازي:

بعد أن بين الرازي متى تكون الضرورة داعية إلى إعمال التأويل، سواء في النص القرآني أو في الخبر، وبعد أن أقام من الدلالة ما يبين به حال اقتضاء التأويل، ينتقل الرازي إلى أمثلة التطبيق، فيورد العديد من الآيات والأخبار التي ورد فيها ذكر ما لا يستقيم معناه مع الأخذ الظاهري، فيلزم معه التأويل، مثل ذكر الوجه واليد والعين والصورة والشخص وغيرها من ألفاظ، إن أخذت على ظاهرها لزم عنها شذاعات التشبيه والتجسيم، فلزم معها التأويل.

ويمهد الرازي لمشروعية الأخذ بالتأويل لبيان أن كتاب الله موضوع لإعمال الذهن ونشاط العقل، ويستدل على ذلك بأربع عشرة آية وحديثين صحيحين، ثم يفرد فصلاً في بيان المحكم والمتشابه - وذلك في كتابه «أساس التقديس» يشرح فيه معنى المحكم والمتشابه لغةً ثم شرعاً، وهو شرح الغرض منه بيان مدخل العقل في الفهم والحاجة إلى التأويل <sup>(٤)</sup>، ولا تأويل إلا في المتشابه فقط. على أنه إذا كان التأويل يستوجب صرف اللفظ عن ظاهره، فإن إجراء هذا الصرف مشروط بشرط، يشير إليه الرازي قائلاً: "ويجب أن يعلم أن الذي به يُصرف اللفظ عن ظاهره لا بد

(١) في الأصل (مذهبنا أن)، ولم يستقم بها المعنى.

(٢) (الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٩، ١٧٠.

(٣) (التفسير الكبير، ج٢٢، ص٧.

(٤) (انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، الفصلان الثاني والثالث، ص ٢١١ - ٢٢٢.

وَأَنْ يَكُونَ أَقْوَى" (١).

ومن خلال إيراد الرازي لأمثلة من التأويل، نجد أنَّ للتأويل عنده منهجاً وقواعد،  
إذا تتبعناها نجدها على النحو الآتي:

أولاً: وقوف الرازي عند اللفظ الدال ظاهره على شُبْهَةِ التجسيم، ومن ثم بيان  
فساد أَخْذِهِ على ظاهره.

ثانياً: تحويل مدلول اللفظ من ما هو (مادي) إلى ما هو (معنوي) أو (مجرد).

ثالثاً: اختيار المدلول التجريدي للفظ على الأسس الآتية:

## ١- الأساس العرفي:

ويتمثل في استعمال اللفظ على نحو شاع في أساليب العرب وأعرافهم اللغوية، فالرازي يقرر في «المحصول» "أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز أن يكون موضوعاً لمعنى خفي لا يعرفه إلا الخواص" (٢). وهذا يعني أن تأويل اللفظ يجب ألا يخرج عن الممكن المألوف فيه، وإلا تحول التأويل إلى تعمية للمعنى وإلغاز على الفهم.

## ٢- الأساس المنطقي:

ويمثل في تحقيق اتساق البناء الداخلي للعبارة في إطار المعنى التجريدي الذي تم اختيار اللفظ له .

### ٣- الأساس اللغوي:

ولا يفوت الرازي أن يقرر لمنهج التأويل ضوابط لغوية، إلى جانب الضابط العرفي والضابط المنطقي، ويتمثل الأساس اللغوي في عدة قواعد مثل:

(أ) قاعدة حذف المضاف:

من ذلك "أنه تعالى إذا أضف فعلاً إلى شيء، فإن كان ظاهر تلك الإضافة

(١) فخر الدين الرازي، المحصول، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص ٢١٥.

(۲) نفسه، ص ۲۷۱.

ممتنعاً، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل... وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، والمراد أهل القرية... وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه" (١).

(ب) قاعدة إبدال حروف الجر:

وهي قاعدة لغوية أخرى يستعان بها على التأويل عند الرازي، وهي أن "حروف الجر يقام بعضها مقام البعض الآخر" (٢)، وعلى ذلك يمكن تأويل الآية: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ على وجهين:

الأول: إذا طبقنا قاعدة حذف المضاف فأظهرناه، فكان تأويل الآية: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم علامة أو أمانة من عند الله، وقد رسمت لهم في ظلل الغمام".

والثاني: إذا طبقنا قاعدة وضع حروف الجر الواحد منها مكان الآخر، لقلنا: إن الآية إنما تعني: هل ينتظر هؤلاء القوم أن يرسل الله بغمامٍ مع ملائكة.

ويلفت الرازي النظر إلى أهمية علم الناسخ والمنسوخ بوصفه أصلاً مهماً في توجيه التأويل، ويؤكد مراراً أن التأويل ضرب من الاجتهاد، لا يمارسه إلا عالم تحصّلت له من العلم شرائط ومعارف، هي وسائل لحسن الاجتهاد والتأويل، منها علمه بالناسخ والمنسوخ.

ومن هنا فإن الرازي في كتابه: «المحصول» يقرر أنه إذا كانت آيتان إحداهما مكية والأخرى مدنية، "فالمدني مُقدِّم؛ لأنَّ الغالب في المكيَّات ما كان قبل الهجرة، والمدني - لا محالة - مقدم عليه. أما المكيَّات المتأخرة عن المدنيات فقليلة، والقليل ملحق بالكثير، فيحصل الرجحان" (٣).

وبعبارة أخرى، فإنَّ الآيات المكية التي نزلت قبل الهجرة منسوخة بالآيات المدنية التي نزلت بعد الهجرة، والآيات المكية التي نزلت بعد الهجرة ملحقة بالآيات المدنية التي نزلت بعد الهجرة أيضاً.

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) نفسه، ص ١٣١.

(٣) فخر الدين الرازي، كتاب الحصول، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص ٥٦٧ - ٥٦٨.

### ضرورة التأويل عند الرازي:

### ۱- دلیل جمالی:

## ٢- دليل أخلاقي:

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠٣-١٨٢.

- ٤٠١ -

القرآن أنه نور السموات والأرض، وأنَّ كلَّ عاقل يعلم بالبدية أنَّ إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ بأنه منور السموات والأرض، أو بأنه هادٍ لأهل السموات والأرض، أو بأنه مصلح السموات والأرض وكل ذلك تأويل<sup>(١)</sup>.

### ٣- دليل علمي:

وفي هذا الدليل يشير الرازي إلى أنَّ فهم الحقيقة العلمية على وجهها الصحيح الذي لا تنقلب معه النعمة إلى نقمة، إنما يحتاج منا إلى التجاوز عن ظاهر اللفظ، فعندما يقول رب العزة: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، ثم إذا أخذنا لفظ ﴿أَنْزَلْنَا﴾ على ظاهره، فكان الأمر يأخذ صورة الإمطار بالحديد من السماء إلى الأرض، وفي مثل هذا التصور ما يقلب واقع حقيقة علمية تقرر وجود الحديد على صورة أكاسيد في باطن الأرض يستخرجها الناس، ولا تمطرها عليهم السماء، ولذا كانت استقامة الصورة رهناً بتأويل لفظ ﴿أَنْزَلْنَا﴾ ليفهم بمعنى (أوجدنا) أو (وقرنا لبني البشر)<sup>(٢)</sup>.

ثم يورد الرازي من بعد ذلك سبعة شواهد تتناول ذِكْرَ الْمَعِيَةِ والقُرْب من الله، ويوضح الرازي كيف أنه من دون التأويل لا يستقيم المعنى.

ولا يَقْصُرُ الرازي استخدام منهج التأويل على النص القرآني وحده، بل هو يمتد بتطبيقه إلى الأحاديث القدسية والنبوية، ويستشهد بأن أكابر علماء الأمة قد أخذوا بالتأويل، وأوجبوه في العديد من مواضع الكتاب والأخبار، وأنه قد أخذ بهذا الغزالي وأحمد بن حنبل<sup>(٣)</sup>.

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٩٩.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٩٩-١٠٠.

(٣) من المعلوم أن ابن تيمية يعترض على هذا النوع من التفسير، الذي يعده من التفسير بالرأي، حين يطلق الحكم بتحريمه، يقول في مقدمته في أصول التفسير، ص ٤٩: "فأما تفسير القرآن بمجرد=

= الرأي فحرام"، ويقول تعقيباً على الأحاديث التي أوردتها بتحريم التفسير بالرأي، في مقدمته نفسها، ص ٥٣، ٥٤: "فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً فلا حرج عليه"، ويقول الدكتور صبري المتولي في بحثه: "تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دراسة في المنهج والمصطلح" ص ٦٢: "إن الاتجاهين النقلي والعقلي كانا يسيران جنباً إلى جنب في أقوال المفسرين، وفي كتب التفسير في مرحلة التدوين، وخاصة في القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها الرسول ﷺ بالفضل والخيرية، فالعلم النافع عند أهل السنة بوجه عام إما نقل عن مصدق معصوم، وهذا هو الجانب النقلي أو جانب الرواية، وإما قول عليه دليل معصوم، وهذا هو الجانب العقلي أو جانب الدراية". ويشير الدكتور صبري المتولي إلى أن ابن القيم -انطلاقاً من هذا المفهوم- قسم التفسير بالرأي قسمين: "الرأي الصحيح المحمود، وهو الرأي الذي يستند إلى استدلال أو استنباط من النص وحده، أو من نص آخر معه، والرأي الباطل المذموم، وهو الرأي الذي لا يستند إلى استدلال أو استنباط، بل يخالف النص مخالفة صريحة، ومن هنا فإن الاتجاه العقلي الذي كان معروفاً في عصر الصحابة وعصر التابعين هو الاتجاه العقلي في صورته المحمودة، وهو الذي يظهر في صورة الرأي الصحيح المحمود، ويفر من الرأي الباطل المذموم". وأورد المتولي عن ابن القيم في كتابه: أعلام الموقعين، ١/ ٦٧، ٦٨، قوله: "فهذا أبو بكر رضي الله عنه يسأل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأبي... ورأى أنه من لا ولد له ولا والد، اعتماداً على موضوعين من كتاب الله، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ [النساء: ١٢] وحيث يقول تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦]. أما ما روي عن الصديق من قوله: "أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأبي"، فمراد الصديق هنا الرأي الباطل المذموم، وهو الرأي المجرد الذي لا دليل عليه، بل هو خرس وتخمين، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه...".

ويؤخذ مما أوردته الدكتور المتولي، نقلاً عن أعلام الموقعين لابن القيم، ١/ ٨٢، ٨٣ أن اعتراض الإمام أحمد على التفسير بالرأي، ليس إلا على الرأي المذموم، حينما قال نظماً محذراً من الرأي المذموم وحائاً على اتباع النقل الصحيح.

دين النبي محمد آثار

نعم المطية للفتى الأخبار

لا تخذعن عن الحديث وأهله

فالرأي ليل والحديث نهار

ولربما جهل طرق الهدى

والشمس طالعة لها أنوار

=

ويختتم الرازي حديثه عن تأويل النص القرآني والخبر، ببيان فائدة التأويل عامة، وفي النصوص التي يوحى ظاهرها بالتشبيه والتجسيم خاصة، فيقول: "ثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها"<sup>(١)</sup>؛ لأن القرآن يشتمل على المحكم والمتشابه، كما هو معروف وكما هو مقرر بنص القرآن، ولذلك يحتاج الناظر فيه أن يستعين بدلائل العقل، ويستكثر من سائر العلوم؛ "وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة"<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت الفائدة الأظهر للتأويل عند الرازي هي فائدة كلامية تتمثل في دفع شناعات التشبيه والتجسيم، فثمة فائدة أخرى فقهية الطابع، يرى الرازي أنها تتمثل في "أن ينال المكلف رتبة المجتهدين" حين يسعى لفهم قصد الله عز وجل ويستكنه مدلول النص والخبر<sup>(٣)</sup>.

### القول فيما لو تعارض الدليل العقلي مع الشاهد النقلی:

بعد أن ينتهي فخر الدين الرازي إلى ضرورة التأويل وبيان منهجه في ذلك يعود

= كما أن ابن القيم لا يرى حرجاً من الأخذ بالرأي المحمود، وهو الرأي الذي يعرفه ابن القيم بأنه: "ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات، فإذا رجحت أمارات من الأمارات، أو بديل من البدليات المختلفة بالاستناد إلى استدلال، أو استنباط، فهو المحمود عنده، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. انظر: الدكتور صبري المتولي، تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دراسة في المنهج والمصطلح، ص ٨٠، ٨١، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٤.

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) نفسه، ص ٢٣٣.

(٣) فخر الدين الرازي، المحصول، الجزء الأول، القسم الثاني، ص ٢٣٣.





الحكم مرفوض مرتين: مرة بحكم المنطق، وذلك على أساس أن المتخالفين إنما هما بمنزلة النقيضين، والمتناقضان لا يكذبان معاً، ومرة بحكم أن النقل - خصوصاً لو كان قرآناً أو سنةً ثابتة - لا يحق في شأنه الحكم بالكذب.

والثالث: أن نعتبر - في حالة التعارض - صدق العقل وكذب النقل، غير أنه سبق القول بأن تكذيب نص ديني مثبت، أمر لا يجوز، بحكم العقل نفسه.

والرابع: في حالة التعارض نحكم بكذب العقل وصدق الشاهد النقلي. غير أن الرازي يقرر بطلان هذا الحكم؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جَوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متَّهماً غير مقبول القول، ولو كان (العقل) كذلك (أي متَّهماً غير مقبول القول) لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول (أي إثبات الصانع والنبوة) وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل (١).

وبعد هذا التقسيم والتفنيد السابق يخلص الرازي إلى الحل الآتي:

١- لا قدح في صحة الدلائل العقلية القطعية.

٢- أما الدليل النقلي الذي تعارض مع الدليل العقلي، فإن الحكم فيه على أحد وجهين:

(أ) إما أن يكون هذا الدليل النقلي غير صحيح أو مغلوطاً، خصوصاً إذا كان من الأخبار، ويمكن الكشف عن عدم صحته بوسائل علم الجرح والتعديل.

(ب) وإما أن يكون هذا الدليل النقلي صحيحاً، إلا أن المراد منه غير ما يدل عليه ظاهره، فيلزم التأويل فيه بما يوافق الدليل العقلي، "فإن لم يجز التأويل،

(١) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٢١٠ - ٢١١.

فالرازي إذن ينتهي إلى أنه لا قدح في حجة العقل السليم، فإن تعارض دليل العقل السليم مع النقل، رحنا نتثبت أولاً من صحة المنقول، فإن ثبتت أولنا له لصالح دليل العقل، وإلا فوضنا الأمر فيه إلى الله .

غير أن ابن تيمية قد عاب هذا القانون، وعلّق عليه بقوله: "هذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله تعالى، وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به، ولهذا ردُّوا الاستدلال بما جاء به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين".

ثم أضاف ابن تيمية بعد ذلك أن أبا بكر بن العربي هذا قد وضع قانوناً آخر،

(٢) انظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٩٦؛ وانظر: المحصول، للرازي، تحقيق الدكتور

(٣) انظر: معارج القدس، ومعه قانون التأويل للغزالي، ص ٢٣٥، وما بعدها؛ وانظر ابن تيمية: درء

تعارض العقل والنقل، ص ٥.

مبنياً على طريقة أبي المعالي<sup>(١)</sup> وَمَنْ قَبْلَهُ كالقاضي أبي بكر الباقلاني<sup>(٢)</sup>.

ويقف ابن تيمية من هذا القانون وغيره من قوانين التأويل موقف المستنكر، فيرى أن مثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء القوم يقوم بأن يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، ثم يجعلونه الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه، مع أنه في حقيقته هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، "ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه"<sup>(٣)</sup>.

ولم يكتف ابن تيمية بهذا الهجوم على واضعي قوانين التأويل من المتكلمين المسلمين، بل نجده يقارن بين ما وضعه هؤلاء من قوانين، وما وضعه النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، بل يتعدى ذلك إلى القول بأن النصارى أنفسهم أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، يقول ابن تيمية: "وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتمد فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء، أو ما بلغهم عنهم، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل، كسائر الغالطين ممن يحتجون بالسمعيات، فإن غَلَطَهُ إِمَّا فِي الْإِسْنَادِ أَوْ فِي الْمَتْنِ، وَأَمَّا هَؤُلَاءِ فَوَضَعُوا قَوَائِنَهُ عَلَى مَا رَأَوْهُ بِعُقُولِهِمْ، وَقَدْ غَلَطُوا فِي الرَّأْيِ وَالْعَقْلِ"<sup>(٤)</sup>.

ويمضي ابن تيمية في مناقشته هنا لإبراز وجه المقارنة فيما يتعلق بتعظيم الأنبياء والرسل من هذا الباب، فيقول: "فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بفهمه الفاسد من النصوص، أو

(١) هو إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ولد بنيسابور سنة ٤١٩ هـ، وتوفي سنة ٤٧٨ هـ. وهو من أعظم أئمة الأشاعرة، تتلمذ عليه الغزالي.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر، القاضي، المعروف بابن الباقلاني، عاش في بغداد وتوفي سنة ٤٠٣ هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ص ٦.

(٤) نفسه، ص ٧.

ونستطيع هنا أن نستخلص من رأي الرازي حول التأويل بعمامة، وعقلية المفسر بخاصة ما يمكن أن نسميه بـ: "ضوابط التفسير عند الرازي"، ذلك أن الرازي بالإضافة إلى أهمية اعتماده على علوم القرآن بعمامة، فإنه ينطلق أولاً وقبل كل شيء في نظريته إلى مفسر القرآن الكريم من ضرورة اعتبار كون المفسر من ذوي (الألباب)، فهذه الكلمة القرآنية تعد مصطلحاً أثيراً عنده، إذ نراه يكرر القول بتأكيد ضرورة إعمال العقل في تفسير القرآن، بناءً على اعتقاده بأن ذوي (العقول الكاملة)<sup>(٢)</sup> - وهذا هو المقصود بذوي الألباب عنده - هم الذين يستطيعون الاتعاظ بما في القرآن، ومن ثم فإن ذوي الألباب أولئك هم الذين يعلمون أن المحكم والمتشابه كلاهما كلام الله الذي لا يجوز في كلامه التناقض، يقول الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]: "وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكماً، وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً، ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى"<sup>(٣)</sup>. ثم يأخذ من هذه الآية معنى يتفق مع القول بضرورة إعمال العقل، حين يقول: "إن هذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن

(۳) نفسه، ج ۷، ص ۱۷۸.

الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والإعراب" (١).

وهنا يعلن الرازي مذهبه في التفسير العقلي بكل وضوح، بما يتطلبه من ضوابط وشروط، وكأنه يريد أن يكبح جماح العقل، ويحد من شطحاته، كما يحد من صلف الاعتداد بالرأي؛ لأن المسألة عنده هنا ليست مسألة تفسير بالرأي الذي هو نوع محرم من التفسير، لما أورده من قوله ﷺ: "من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار" (٢)، وإنما المسألة ذات أسس وقواعد من أهمها معرفة علم الأصول، بل التبحر في هذا العلم، وفي علم اللغة والإعراب، حتى إن الرازي - وهو يعلي من شأن المفسر لعلو مكانة القرآن وشرفه - نجده يحذر المفسر بشدة من الخوض في التفسير دون التمكن من تلك العلوم؛ لأن من لا يعتمد على تلك الأسس في تفسيره سيكون عرضة للإثم، بل سيكون في غاية البعد عن الله، وذلك منزلق في غاية الخطر، فالشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس، وكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليها: "ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال النبي ﷺ: "من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار" (٣).

ينبه الرازي من يفسر القرآن إلى ضرورة حصول اليقين بأن القرآن محكمه ومتشابهه كله من عند الله، وأنَّ رَدَّ ظاهر اللفظ في المتشابه لا يعد طعنًا في صحة القرآن، يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]: "اعلم أنَّ الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أنَّ القرآن كلام الله تعالى بالدلائل

(١) التفسير الكبير، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج ٧، ص ١٧٩.

(٣) نفسه، ج ٧، ص ١٧٩.

— ३११ —

مدة ثلاثمائة سنة وأكثر، فلم لا يقدر على حفظ أجسادهم أيضاً من غير قلب" (١)، وهكذا يرفض الرازي رأياً لا يقوم على النقل الصحيح، وقيم رأياً يقوم على العقل الصحيح، ولا يتعارض مع نقل عن الكتاب والسنة.

**النهج الاستدلالي عند الرازي من خلال معالجته لموضوع: "القضاء والقدر" أو "الجبر والاختيار" كقضية كلامية:**

بينما في الصفحات السابقة من هذا الباب أهم ملامح الاتجاه العقلي عند الرازي من خلال تفسيره، ونود أن نورد هنا مثلاً تطبيقياً يصور لنا أسلوب الرازي الاستدلالي المنطقي الذي امتسقه سلاحاً خاض به معارك كلامية عنيفة مع بعض الفرق الإسلامية المعنية (٢)؛ لنستبين من هذا المثال مدى اعتماد الرازي على المنهج العقلي في معالجته لواحدة من كبريات قضايا الخلاف الإسلامية الكلامية التي طالما شغلت كثيراً من مفكري المسلمين، وتعالّت حولها أصوات المتخاصمين ومن بينهم الفخر الرازي نفسه، وهي قضية: "القضاء والقدر أو الجبر والاختيار"، والتي هي - بلا شك - جديرة باهتمام الرازي بوصفه رجلاً سنياً أشعرياً متكلماً، يسعى إلى تعظيم الله وإثبات جلاله، وعلو كبريائه (٣)، إدراكاً منه لعظم المسألة وصعوبتها وغموضها، متوسلاً إلى الله أن يوفقه للحق في مسألة عُدَّت من أول الشُّبه التي وقعت في الملة الإسلامية (٤).

ولقد صرح الرازي نفسه بأن هذه المسألة "من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شُعباً، وأشدّها شُعباً" (٥)، كما قرر أن مبحثها "صار منشأً لضلالات عظيمة" (٦).

(١) التفسير الكبير، ص ١٠١.

(٢) انظر مثلاً: فخر الدين الرازي، مناظرات بلاد ما وراء النهرين، ص ٥١.

(٣) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٥٢.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٩.

(٥) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٥٢.

(٦) نفسه، ج ٢، ص ٤٥.





لفظها يدل على قولنا، فلفظها أيضاً يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة، وبيانه أن العبد قادر على الإيمان وقادر على الكفر. فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوئية، فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلاً من الكفر أو الكفر بدلاً من الإيمان، إلا إذا حصلت في القلب داعية إليه، وقد بينا ذلك مراراً كثيرة في هذا الكتاب. وتلك الداعية لا معنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة، فإنه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل الشيء، وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن يكون ذلك الفعل مشتملاً على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى تركه. وبيّن بالدليل أن حصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى، وأن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل<sup>(١)</sup>.

ثم يبين الرازي بعد ذلك أثر الإرادة الإلهية في النفس البشرية من خلال نظرية "الكسب" الأشعرية، مؤكداً استحالة صدور الفعل إلا بها، على حين نجده، في الوقت ذاته، ينطلق أيضاً من مذهب جبري صريح؛ إذ يقول: "إذا ثبت هذا، فنقول: يستحيل أن يصدر الإيمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد أن الإيمان راجح المنفعة زائد المصلحة، وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب، وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله، وهذا هو انشراح الصدر للإيمان. فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد مثلاً سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا، ويوجب المضار الكثيرة، فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقاً حرجاً، فصار تقدير الآية: أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قوى دواعيه إلى الإيمان، ومن أراد منه الكفر قوى صوارفه عن الإيمان، وقوى دواعيه إلى الكفر"<sup>(٢)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١٣، ص ١٧٨.

(٢) نفسه.



قال الرازي: "ثم أكد القاضي هذه الأجوبة، وقال: "إذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص، لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية"<sup>(١)</sup>.

وبعد أن عرض الرازي آراء الآخرين تجاه هذه القضية أورد ما وصفه بأنه: "الجواب" عن تلك الأقوال، فعرض لها بطريقة نظرية استدلالية، مبيناً أن أنواع المشيئة، وإن اختلفت وتباينت، فإنها مشتركة في عموم كونها مشيئة، والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة عامة مطلقة، لا من حيث إنها مشيئة خاصة، فوجب أن يكون هذا المسمى حاصلًا، "وتخصيص المشيئة بمشيئته - وهي إما مشيئة الهلاك، أو مشيئة سلب القوى والقُدَر، أو مشيئة القهر والإجبار - تقييد للمطلق وهو غير جائز، وكما أن التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ، فهو على خلاف الدليل القاطع، وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالماً بوقوع الاقتتال، والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات، وبين السلب والإيجاب، فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال، لكان قد أراد الجمع بين النفي والإثبات وذلك محال".

وهنا قال الرازي: "ثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم، والبرهان القاطع على ضد قولهم"<sup>(٢)</sup>.

ثم يضيف الرازي ما يعده تأكيداً لموقف أصحابه من أفعال العباد، ودحضاً لحجة المعتزلة في ذلك، مبيناً أن هذه الآية ذات دلالة واضحة على مسألة خلق الأعمال وعلى مسألة إرادة الكائنات؛ إذ يقول: "واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين، وقالوا: لأن الخصم يوافق على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن، ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد، فوجب أن يكون الفاعل

(١) التفسير الكبير، ج ٦، ص ٢٠٤.

(٢) نفسه، ج ٦، ص ٢٠٤.

والمعتزلة يقيدون المطلق، ويقولون: المراد: يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه، وهذا ضعيف لوجوه: (أحدها): أنه تقييد للمطلق، (والثاني) أنه على هذا التقييم تصير الآية بياناً للواضحات، فإنه يصير معنى الآية: أن يفعل ما يفعله. (الثالث): أن كل أحد كذلك، فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلاً على كمال قدرته وعلو مرتبته، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

أما الدليل الثاني: فمداره على تعليل الأفعال على قاعدة أنه لا يجتمع مؤثران على فعل واحد، فلو أسندنا الفعل إلى تأثير قدرة العبد ثم تبين أن قدرة العبد مقدورة لله، فقد جمعنا بذلك مؤثرين مستقلين على فعل واحد<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج٦، ص ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، المحصول، ج٢، ق٢، ص ٢١٥؛ وانظر: الفخر الرازي، الأربعون، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(۳) نفسه، ج ۲، ق ۲، ص ۲۱۵.

في وقت واحد؟ هذا محال، كما أن عدم تحقق الأمرين معاً محال، فلا يبقى إلا أن يقع الفعل تبعاً لإحدى الإرادتين، مع توقف الإرادة الأخرى عن التأثير، وباطل أن تكون إرادة العبد أقوى من إرادة الرب، فالفعل - آخر المطاف - إنما هو لله.

أما الدليل الرابع، فمداره أن القدرة على الإيجاد والخلق كل لا يتجزأ، وأن هذا الكل إما أن يتحصل كله أو يمتنع كله، فلو "قدر العبد على بعض المقدورات الممكنات لقدر على الكل، لأن المصحح للمقدورية ليس إلا الإمكان، وهو قضية واحدة، فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية - لكنه غير قادر على كل الممكنات؛ لأنه غير قادر على خلق السموات والأرض، فوجب أن لا يقدر على الإيجاد البتة" (١).

غير أن مسألة الفاعلية الإلهية - التي يثبتها الرازي بكل هذه البراهين العقلية، المؤيدة بشواهد كثيرة من النقل، ويسوقها من وقت إلى آخر - ترتبط بقضية الأمر والنهي؛ إذ كيف يجوز للفاعل على الحقيقة أن يصدر عنه الأمر والنهي، على الحقيقة أيضاً. وهذه قضية جوهرية تتصل بمسألة التكليف، وما يترتب عليه من الثواب والعقاب، وهما لب القضية الدينية.

في هذه المشكلة يفرق الرازي بين أمرين من الأمور المتعلقة بأفعال العباد؛ هما: أمر الله، وإرادته؛ ليقول: إن الأمر غير الإرادة؛ إذ كيف تتعلق إرادة الله بشيء يطلبه من العباد، فلا يحصل من بعضهم امتثال؟ ففي كتابه «المحصول» يقول: "إن الله ما أراد من الكافر الإيمان وقد أمره به، فدلّ على أن حقيقة الأمر غير حقيقة الإرادة، وغير مشروطة بها" (٢). ومن هنا، فإنه إذا كانت المعتزلة تربط صفة الإرادة بالأمر والنهي، فإن الرازي يربط صفة الإرادة بالعلم؛ "فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم" (٣).

(١) المحصول، ج ٢، ق ٢، ص ٢٢٥.

(٢) نفسه، ج ١، ق ٢، ص ٢٤.

(٣) الأربعون، ص ٢٤٤.

وكان الرازي هنا، بهذا الربط بين الإرادة والعلم، يرمي إلى نبذ فكرة الجبر التي يوحى بها إثباته لفاعلية الله المطلقة، فالله يريد ما عِلِمَ، فكأن العلم مدخل الإرادة، فالله يعلم المعلومات كلها حتى قبل أن تقع منا؛ لأن علمه تعالى لا يتقيد بالزمن، أما علمنا فمقيد بالزمن، فهو تعالى يعلم في الأزل ما سوف يأتي في الزمن، ثم هو يريد ما قد علم، ولهذا فهو تعالى يعلم منذ الأزل أفعال العباد، سَبَقَ عِلْمُ لا سَبَقَ تقدير، فإن هو حاسبهم بها كان عدلاً، لأنه يحاسبهم بما سبق في علمه منهم، وصدّقته إرادته لهم.

وقبل أن نستعرض استدلالات الرازي البرهانية التي تناول من خلالها جوانب قضية القضاء والقدر، قد يكون من المناسب بنا هنا الإشارة إلى موقف بعض الفرق الإسلامية من تلك القضية. على أنه إذا كانت حرية الإرادة الإنسانية تعد إحدى المسائل الرئيسية عند المعتزلة بوصفها محور القضية ذاتها، فإن من الجدير ذكره أن هناك من الباحثين - مثل فون كريمر - من يعزو نشأة فرقة المعتزلة إلى النصرانية، يقول كريمر: "إن تلك الفرقة إنما (نشأت من النصرانية؛ لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الإرادة، وأن الإنسان مجبور أو مختار، وبعبارة أخرى: في مسألة القَدَر، كما كانوا يتجادلون في صفات الله، وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة عن طريق النصارى - بعد فتح المسلمين للشام - ومن أشهر من احتك بهم من المسلمين في ذلك العصر الأموي يحيى الدمشقي، وثيودور أبوكارا (Abu-cara)، وقد تكلم يحيى في أن الله مصدر الخير، وقال: إن الخير يصدر من الله كما يصدر الضوء من الشمس، فتكلم المعتزلة الأولون في القدر وفي صفات الله أَخْذاً عن النصارى" (١).

غير أن أحد كبار المؤرخين للفكر الإسلامي، وهو الأستاذ أحمد أمين، يرد هذا القول برد ظهور مسألة القدر للمسلمين، لا للنصارى، حين يؤكد معقباتاً على قول

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١، ص ٣٤٤.

كريم بأنه لا يرى هذا الرأي، بل يرى أن مسألة القَدَر صدرت عن المسلمين أنفسهم، وكان سبب ذلك أن القرآن الكريم وردت فيه آيات ظاهرها الجبر مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَفْعَلُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، وقوله: ﴿أَقْمِنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتِ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.

وبجانب هذه الآيات آيات ظاهرة الدلالة على (الاختيار)، وأن الإنسان مسؤول عن عمله، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾، وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا \* وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(١)</sup>.

ولقد شغل الرازي كثيراً، كما شغل غيره، بقضية أفعال العبد، وعاب على أولئك الذين حكموا على أن الآيات الموافقة لمذاهبهم محكمة، والآيات التي تخالف مذهبهم متشابهة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، كما سيأتي تفصيله فيما بعد، وناقش هذه القضية عند تفسيره لكثير من الآيات القرآنية التي تطرقت لفعل العبد والثواب والعقاب، كما سنبينه في هذا البحث أيضاً إن شاء الله.

كانت قضية "القضاء والقدر" تمثل مشكلة إنسانية قبل أن تكون قضية إسلامية، فلقد حملت كتب فلاسفة اليونان أفكار أولئك الفلاسفة التي كان من بينها ما يتعلق بمسألة صفة العدل بالنسبة إلى الله تعالى، وما ترتب على ذلك

(١) ضجى الإسلام، ج ١، ص ٣٤٥.



من هنا، وحول قضية الثواب والعقاب من الله تعالى على فعل العبد، كان منشأ قضية (القضاء والقدر) عند فرق المسلمين من جبرية ومعتزلة ومتكلمين.

وَيُنَسَّبُ الْجَبْرِيُّونَ إِلَى جَهْمَ بْنِ صَفْوَانَ، (المقتول سنة ١٢٨ هـ) الذي يعد من الجبرية الخالصة، والذي يقول في القدره الحادثة - أي قدرة الإنسان -: "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ، وَلَا يُوصَفُ بِالْإِسْتِطَاعَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ مُجْبُورٌ فِي أَفْعَالِهِ، وَلَا قُدْرَةَ لَهُ وَلَا إِرَادَةَ، وَلَا اخْتِيَارَ، وَإِنَّمَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى الْأَفْعَالَ فِيهِ عَلَى حَسَبِ مَا يَخْلُقُ فِي سَائِرِ الْجَمَادَاتِ، وَتُنَسَّبُ إِلَيْهِ الْأَفْعَالُ مَجَازاً كَمَا تُنَسَّبُ إِلَى الْجَمَادَاتِ، كَمَا يَقَالُ: أَثْمَرَتِ الشَّجَرَةُ، وَجَرَى الْمَاءُ، وَتَحَرَّكَ الْحَجَرُ، وَطَلَعَتِ الشَّمْسُ وَغَرِبَتْ، وَتَغَيَّمَتِ السَّمَاءُ وَأَمْطَرَتْ، وَاهْتَزَّتِ الْأَرْضُ وَأَنْبَتَتْ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَالثَّوَابُ وَالْعِقَابُ جَبْرٌ، كَمَا أَنَّ الْأَفْعَالَ كُلَّهَا جَبْرٌ، قَالَ: وَإِذَا ثَبَتَ الْجَبْرُ، فَالتَّكْلِيفُ أَيْضاً كَانَ جَبْراً" (٤).

(٤) الملل والنحل، ص ٨٧.

ومن جهة أخرى ذكر البغدادي موجزاً أن الجهم بن صفوان قد "قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كُلِّها" (١).

وقد أورد الأشعري نصاً عدّه أحد الباحثين في الفكر الإسلامي نصّاً مفيداً يوضح موقف الجهم توضيحاً أدق، حين ذكر الأشعري أن الجهم يقول: "إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، لأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يُقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه وتعالى، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً له بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به مُتَلَوِّناً" (٢).

هذا النص الذي حفظه لنا الأشعري يعني أن الإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء. إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالجهم جبيري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، لكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، وأنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي (٣).

والمعتزلة هم الذين يسمّون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، وهم الذين يرون أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً، كما خلق العدل فكان عادلاً (٤). وبعبارة أخرى، فإن الله تعالى في مذهبهم ليس خالقاً لأفعال

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ١٢٨.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ٢٧٩؛ وانظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٤٣.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.



تشربوا الفلسفة اليونانية، وهذه القاعدة: هي قياس الغائب على الشاهد، فكان منهم أن قاسوا عدل الله تعالى على عدل الإنسان، وأطلقوا على ذات الله تعالى نتائج قوانينهم هذه التي يطلقونها على كل إنسان، وهذا ما فعله فلاسفة اليونان، فقد ألزموا الله تعالى بالعدل كما يتصوره الإنسان<sup>(١)</sup>، إلى أن قالوا حول ما يتولد من الأفعال، وهل هي من أفعال الفاعل لها، أم هي من خلق الله تعالى: "إن هذه المتولدات كلها من فعل الإنسان؛ لأنه هو الذي أحدثها حين فعل أفعالها، فهي متولدة من فعله ومخلوقة له"<sup>(٢)</sup>.

وإزاء موقف كل من الجبرية والمعتزلة من هذه القضية، فإنه من الممكن القول بأن متكلمي أهل السنة ينكرون بطبيعة الحال موقف المعتزلة منها، ويختلفون مع الجهم في مسألة الجبر، وإن كانوا لا يبتعدون عنه كثيراً، حتى وصف هذا الحد من الموافقة والمعارضة بين أهل السنة والجبريين بأن "علماء أهل السنة والجماعة - خَلَفًا أو سَلَفًا - يَمَسُّون هذه المسألة مَسًّا خَفِيفًا، يختلفون مع جهم فيها، ولكنهم لا يَقْسُونَ عليه كثيراً"<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا، وإزاء القولين المتعارضين عند الجبرية والمعتزلة يعلل بعض الباحثين ظهور "الآراء والحلول الوسطى"<sup>(٤)</sup>، كما كان من شأن الأشاعرة الذين "راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كَسْبًا، وإن المكتَسَب به والكَسْب مخلوقان لله تعالى"<sup>(٥)</sup>.

وقد عُدَّ الإمام أبو حنيفة إمام المذهب الكسبي - الذي صار فيما بعد سمة لأهل

(١) عبد الحميد محمد قنيس وخالد عبد الرحمن العك، مسألة القضاء والقدر نشأتها عند الفلاسفة والمتكلمين، ص ٣٢، ٣٣.

(٢) نفسه، ص ٣٤.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٦٠.

(٤) الدكتور محمد عاطف العراقي، مقالة بعنوان (القضاء والقدر) مجلة الحفجي، ربيع الأول

١٤٠٣ هـ، ديسمبر ١٩٨٢ م، ص ٢٨.

(٥) الدكتور علي سامي النشار وآخرون، مقدمة تحقيق كتاب الشامل في أصول الدين، ص ٢٩.



فمع أخذ المتكلمين من أهل السنة بالقول بـ (الكسب) بوصفه نظرية جديدة، فإن هناك من يقول بأن رأيهم هذا متفق معني ونتيجة مع رأي الجبرية، ومختلف لفظاً ومسلماً - كما رأينا - حتى إن مسألة الكسب لم يستطيعوا أن ينجحوا في التدليل عليها في رأيهم، "فلا هي جارية على طريقة العقل، إذ ليس لها برهان عقلي، ولا على طريقة النقل، إذ ليس لها دليل شرعي صريح، وإنما هي محاولة - لا فائدة منها - لتحقيق موقف بين رأي المعتزلة ورأي الجبرية" (١).

وفي مبحث متعلق برسالة ابن سينا في القدر، يقول أحد الباحثين وهو يهودي من شأن الاتجاه في التجديد في نظرية الكسب: "قلنا: إن ابن سينا يؤيد في هذه الرسالة القول بالجبر إلى حد كبير، ولكن المقدمات التي أدت به إلى هذا القول غير المقدمات التي أدت بالأشاعرة إلى الاتجاه اتجاهاً جبرياً رغم قولهم بفكرة الكسب، والتي تعد فيما نرى من جانبنا فكرة جبرية" (٢).

وإذا ما عدنا إلى ما يتعلق بهذه المسألة (الجبر والاختيار) في فكر الفخر الرازي، فإننا نجد من أعطوا هذه المسألة اهتماماً ملحوظاً في تفسيره الكبير من خلال الآيات القرآنية المتعلقة بفعل العبد، وهي كثيرة جداً تلك الآيات التي نجدده يسهب عند بعضها في شرح متعلقات الجبر والاختيار، وإيراد أقوال الطوائف المتعددة في هذه المسألة، لذلك نجدده عند تعرضه لتفسير بعض الآيات الأخرى المتصلة بها يحيل إلى ما استنفذه من جهد في سبيل بيان الوجوه المتعارضة فيها في آية أخرى أو سورة أخرى، كما هي الحال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: ٥١]، حيث يورد الرازي قول المعتزلة: "لو كان الله تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه، لكان ظالماً" (٣)، ثم يورد بعض أقاويلهم في ذلك، ويحجم عن الاستقصاء في مناقشة المسألة هناك،

(١) مقالة في (القضاء والقدر)، ص ٣٨؛ وانظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٩٦.

(٢) انظر: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٩٦.

(٣) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ١٧٩.



أَنَّ أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه" (١) وأن هذا القول في حق أهل الزيغ - كما يراه المحققون -، إنما يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بمتشابه، وعد الرازي المشبهة من الداخلين في هذا الباب، ومن ذلك استدلالهم بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

كما يعد الرازي المتشابه من أهم مداخل المعتزلة المستدلين بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية إلى العبد، ويعيب عليهم هذا الاتجاه، ذلك لأنه "لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى، وثبت متى كان الأمر كذلك، كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجباً، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجباً، فحينئذ يبطل ذلك التفويض، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشئته، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر، وإن كثرت، استدلالاً بالمتشابهات، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة، ويقتصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغاً عن الحق وطلباً لتقرير الباطل" (٢). ولا يستغرب الرازي أخذ المعتزلة بالمتشابه، كأنه يقول بأن الاختلاف سنة الله في خلقه، يقول: "واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة" (٣).

(١) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ١٩٩. ولما كان الرازي قد عرض في مبحثه لتأثير قدرة العبد في مقدوره، للآيات التي يحتج بها القائلون بالجبر، والآيات التي يحتج بها القائلون بالاختيار، فقد عَقَّب عليه الطوسي بنفي التعارض بين تلك الآيات، حين قال: "أقول: الآيات التي أوردَها من الجانبيين ممتنع أن تتعارض، وإنما يتخيل لنا تعارضها بعدم وقوفنا على توجيهها، ولو توقفنا في تأويلاتها بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ على رأي الواقفين عليها، لكننا أبعد من الوقوع في الخطأ؛ انظر الطوسي: هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي، ص ١٩٩.

(٢) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٧٤.

(٣) نفسه، ج ٧، ص ١٧٤.



وهنا يتساءل الرازي: "ألا ترى إلى الجُبائي، فإنه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات" (١). ويحرص الرازي على أن يمثل لنا بأخذ الطوائف لما يلائمها من مدخل المتشابه في مسألة الجبر والاختيار، فيقول: "وقال أبو مسلم الأصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال، ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله: ﴿وَأَصْلَهُمُ السَّامِرِيُّ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾، وفسروا أيضاً قوله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ على أنه تعالى أهلكم وأراد فسقهم، وأنه تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم، مع أنه تعالى قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ﴾، وتأولوا قوله تعالى: ﴿زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾، على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما في القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾، وقال: ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾، وقال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، فكيف يزين النعمة؟" (٢).

وهنا يتساءل الرازي، باستنكار شديد، عن السبب الذي حدا بأبي مسلم أن يتعلق بالمتشابه في هذه المسألة، يقول الرازي بعد أن أورد النص السابق لأبي مسلم: "... فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري، لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟" (٣).

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ١٧٤.

(٢) نفسه، ج٧، ص ١٧٤.

(٣) نفسه، ج٧، ص ١٧٥.

وبعد أن أورد الرازي بعض أدلة المعتزلة التي يقوم عليها مذهبهم تجاه مسألة الجبر والاختيار هذه على نحو ما بيّنه أبو مسلم، يبيّن الرازي افتقار استدلالهم بالمتشابه إلى الدلالة العقلية، فكيف والدلالة العقلية على خلاف ما نهجوا إليه، يقول الرازي تعقيباً على قول أبي مسلم: "ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة، فإذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فإن مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجح، وذلك تصريح بنفي الصانع، ولا يتم إلا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا لمخصص، وذلك نفي للصانع، ولزم منه أيضاً أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالماً، وحينئذ ينسد باب الاستدلال بإحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالماً" (١).

ويشعرنا الرازي هنا بحصول الاقتناع التام المطلق عنده، القائم على البراهين العقلية الباهرة بدحض ما ذهب إليه المعتزلة في هذا الأمر واعتداده بسلطان العقل حتى على فرسانه، فبراهينه قوية، لدرجة أنه "لو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدرُوا على دفعها، فإذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة، فكيف يجوز لعقل أن يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه؟ فظهر بما ذكرنا أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة، وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة" (٢).

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، يناقش الرازي ما يتعلق بتكليف ما لا يطاق، مورداً أقوال أهم طائفتين متنازعتين في هذا الأمر: أهل السنة والمعتزلة، فذكر في هذا المبحث، بعد

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٧٥.

(٢) نفسه، ج ٧، ص ١٧٥.

المقام الأول: بيان أنه لا يجوز أن يكون علمُ الله تعالى وخبرُ الله تعالى عن عدم الإيمان مانعاً من الإيمان.

أما المقام الأول، فقد عرض الرازي لأدلتهم فيه، ومن ذلك أن القرآن مملوء بآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ وهو إنكار بلفظ الاستفهام. والمعتزلة في ذلك يقولون أنه معلوم أن رجلاً لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه، ثم يقول: ما منعك من التصرف في حوائجي، كان ذلك منه مستقبحاً، وكذا قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾، وقوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ وقول موسى لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرِ مُعْرِضِينَ﴾، وقوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾، وقوله: ﴿لِمَ تَحَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾. ويحتج الصاحب ابن عباد للمعتزلة في فصل له في هذا الباب بقوله: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه عنه؟ وينهاه عن الكفر وقد حمّله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول: ﴿فَأَنِّي تُصْرَفُونَ﴾؟ ويخلق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿فَأَنِّي تُؤْفَكُونَ﴾؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل، ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾، وصدّهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال:

— ۴۳۱ —

﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا﴾، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِيرَةِ مُعْرِضِينَ﴾؟ (١).

كذلك من حجج المعتزلة التي يهتم الرازي بعرضها قبل الرد عليها مفصلاً قولهم إن الله تعالى قال: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى﴾، وهكذا بين أنه ما أبقى لهم من عذر إلا وقد أزاله عنهم، فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعاً لهم عن الإيمان، لكان ذلك من أعظم الأعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع" (٢).

ويحتج المعتزلة أيضاً لنظريتهم - كما بين الرازي - بأنه تعالى حكى عن الكفار في سورة (حم السجدة) أنهم قالوا: ﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمّاً لهم في هذا القول، وهنا يتساءل المعتزلة قائلين إن العلم لو كان مانعاً لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه؟

ومن جهة أخرى، فإن الله تعالى أنزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ الآية. ذمّاً لهم وزجراً عن الكفر، وتقبيحاً لهم، فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذمّ البتة، بل كانوا معذورين، كما يكون الأعمى معذوراً في أن لا يمشي، وقد نزل القرآن ليكون حجة لله ولرسوله عليهم، لا أن يكون حجة على الله وعلى رسوله، فلو كان العلم والخبر مانعاً، لكان لهم أن يقولوا: إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالاً منا، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٤٣.

وأخرى أن قوله تعالى: ﴿نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ تدل على ما يذهب إليه المعتزلي - بزعمه - فلو كان تعالى المانع عن الإيمان بما كلف به لما كان نعم المولى، بل كان بئس المولى، ومعلوم أن ذلك كفر.

وهكذا ينتهي المعتزلة إلى أنه قد ثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع البتة؛ فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الإيمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعاً عن الإيمان.

وأما المقام الثاني، فقد عرض فيه الرازي لقولهم: إن الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان، وذلك من وجوه يعددها الرازي على لسانهم فيما يلي:

أحدها: أنه لو كان كذلك، لوجب ألا يكون الله تعالى قادراً على شيء؛ لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع، والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع، والواجب لا قدرة له عليه؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع، لبالقدرة، فسواء حصلت القدرة أم لم تحصل، كان واجب الوقوع، والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر، وأما الممتنع فلا قدرة عليه، فيلزم ألا يكون الله تعالى قادراً على شيء أصلاً، وذلك كفر بالاتفاق؛ فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده.

وثانيها: أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، فإن كان ممكناً علمه ممكناً، وإن كان واجباً علمه واجباً، ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثراً في المعلوم، وقد بينا أنه محال.

وثالثها: لو كان الخبر والعلم مانعاً لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً، فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات، والحركات الاضطرارية للحيوانات، لكننا بالبديهة نعلم فساد ذلك، فإن رمى إنساناً بالآجرة حتى شجّه، فإننا ندّم الرامي ولا ندّم الآجرة، وندرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت

الآجرة عليه، وبين إذا ما لكمه إنسان بالاختيار، ولذلك فإن العقلاء ببداءة عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء، ويلتمسون، ويأمرون، ويعاتبون، ويقولون: لِمَ فعلت؟ ولم تركت؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك.

ورابعها: لو كان العلم بالعدم مانعاً للوجود، لكان أمر الله تعالى للكافر بالإيمان أمراً بإعدام علمه.... ولا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه، لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول، والأمر به سَفَهٌ وعبث، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعاً من الوجود.

وخامسها: أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات، نظراً إلى ذاته وعينه، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات، إذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلاً، وهو محال، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة، فلو صار بسبب العلم واجباً، لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات، وكونه ليس من الممكنات، وذلك محال.

وسادسها: أن الأمر بالمحال سَفَهٌ وعبث، فلو جاز ورود الشرع به، لجاز وروده أيضاً بكل أنواع السَفَه، فما كان يمتنع وروده بإظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والباطيل، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن، بل يجوز أن يكون كله كذباً وسفهاً، ولما بطل ذلك، علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان.

وسابعها: أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف، والمزمن بالطيران في الهواء، وأن يقال لمن قُيِّدَت يده ورجلاه وأُلقي من شاهق جبل: لم لا تطير إلى فوق، ولمَّا لم يجز شيء من ذلك في العقول، علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال؛ فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود.

وثامنها: لو جاز ورود الأمر بذلك، لجاز بعثه الأنبياء إلى الجمادات، وإنزال



وكما أورد الرازي ما تقوم عليه أدلة المعتزلة فيما يتعلق بالتكليف، فإنه يرى أن أهل السنة قد أوردوا أدلة أيضاً استندوا فيها إلى أدلة قرآنية دالة على تكليف ما لا يطاق، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، ثم أورد الرازي في المسألة الثانية من المسائل المتعلقة بتلك الآية حجة أهل السنة التي وصفها بأنها تمثل "الوجوه المذكورة في هذا الموضع"، وهي عنده تقع في خمسة وجوه؛ هي:

— إن التكليف بما لا يطاق هو إخبار بأمر مع العلم بعدم وقوعه. وعلى ذلك، فإن وقوع الأمر إنما يعني تحول العلم بعدم وقوعه إلى جهل، وهذا مما لا يجوز على الله؛ لأن الجهل نقص أو حاجة، وكلاهما على الله محال. وهذا ما يستند إليه الرازي في بيانه للوجهين الأول والثاني معاً لجواز التكليف بما لا يطاق.

— أما الوجه الثالث في بيان جواز التكليف بما لا يطاق هو أن الله تعالى حين يأمر بالإيمان قوماً، مع علمه السابق بأن الإيمان لا يقع منهم، فإذا ما وجد الإيمان منه صار الأمر بمثابة الإخبار عن موجود بأنه معدوم، أو الإخبار عن معدوم بأنه موجود، وهذا تناقض لا يجوز.

— بينما في الوجهين الرابع والخامس في جواز التكليف بما لا يطاق يشير الرازي إلى أن الله تعالى حين يطلب من قوم قَدَّرَ عليهم عدم الإيمان بأن يؤمنوا، فهذا إنما يعني أنه تعالى يطالبهم بالتصديق بأنهم لن يؤمنوا بحيث إنهم لو آمنوا للزمهم أن يقرروا بعدم إيمانهم، وهذا خُلْفٌ ظاهر، الأساس فيه ما يبينه الرازي في الوجه الخامس بأنه إن وقع ذلك منهم دلَّ على رغبتهم في تبديل حكم الله، ولا مبدلَ لحكمه، ولذا تراهم مذمومين في حالين: حال محاولتهم الإيمان مع حكم الله عليهم بخلوهم منه (الذم هنا واقع لمحاولة تبديلهم كلام الله)، كما أنهم مذمومون حال تركهم للمحاولة، ومبعث الذم هنا أنه إشاحة ظاهرة عن الإيمان<sup>(١)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٤٢.



وبعد أن أورد الرازي ما عدّه جامعاً لكل الوجوه التي حاجّ بها أهل السنة خصومهم في هذا الموضع، فإنه لم يخفِ اعتزازه واعتداده بتلك الحجج والبراهين التي أحلّته موقع المنتصر، القاهر لخصمه، ويبين شعوره هذا من كلامه، حين يقول في خاتمة احتجاج أهل السنة: "وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال. ولقد كان الخلف والسلف من المحققين معولّين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع" (١).

ويأتي الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧]، ليبين رأي القائلين بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ورأي المخالفين لذلك، فيبسط الرازي وجهة النظر الأولى التي ينتصر لها، فيبين خطأ الذين ذهبوا إلى فهم كلمة "الختم" بأنها إما بمعنى خلق الكفر في القلب، بحيث لا يقع منه إلا فعل الكفر، أو بمعنى وجود الداعية التي إذا ما انضمت إلى القدرة للزم عن ذلك وقوع فعل الكفر، ويرد الرازي على هذين المعنيين بأنهما معاً إنما يؤديان إلى القول بجواز وقوع الأفعال أو الحادثات عن غير مرجح، وفي ذلك إنكار للصانع، وبيان ذلك أننا لو قلنا بالمعنى الأول للختم، لأدّى ذلك إلى القول بأن فعل الكفر إنما يصدر اضطراراً عن غير اختيار، وهذا إنما يعني غياب المرجح؛ ذلك لأن المرجح إنما يتطلب الفعل مع القدرة على الترك، بحيث إذا ما وقع الفعل أو الترك كان وقوع الواحد منهما مرجحاً، وفي ذلك إثبات للصانع. وفي المعنى الثاني للختم نجد أن "الداعية" التي يلزم عن انضمامها إلى القدرة وقوع فعل الكفر دون سواه، فهي أيضاً داعية غير مرجحة؛ لأنها لا ترجح فعلاً على ترك ولا تركاً على فعل، فهي زائدة عن الحاجة، والزائد عن الحاجة لا يعامل معاملة المؤثر المرجح، فغاب المرجح بما يؤدي إلى نفي الصانع.

ولما كان نفي الصانع في كل الأحوال محالاً، دلّ ذلك على خطأ القول بأن الختم يرد على أي من المعنيين السابقين (٢).

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٤٢.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٤٩.

ويختتم الرازي قوله هذا بما يؤيد القول بأن خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سبباً لوقوع الشيء بقوله: "وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختماً على القلب، ومنعاً له عن قبول الإيمان، فإنه سبحانه لما حكّم عليهم بأنهم لا يؤمنون، ذكر عقبيه ما يجري مجرى السبب الموجب له، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة" (١). والرازي بهذا إنما يعبر عن نظرية الكسب بدلالة عقلية، وعلى خلاف قول بعضهم بأن نظرية الكسب لا تقوم على دلالة عقلية، كما يحاول الرازي التدليل أيضاً على عقلية هذه النظرية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٨].

فبعد أن يسهب في بعض متعلقات الآية، يناقش ما يتعلق بطلب إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام عندما قالوا: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾، يقول الرازي: "واعلم أن السؤال المشهور في هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين، فكيف طلبا الإسلام".

وإجابة الرازي عن هذا السؤال إنما تستند إلى نظرية الأشاعرة المشهورة عن الكسب الذي هو تعلق الإرادة الحادثة أو القدرة المخلوقة بالفعل، ويرى الرازي أن هذه القدرة المخلوقة هي قدرة على فعل معين خاص بها، ولذلك ليس للقدرة أن تكون قدرة على فعل النقيضين، ولذلك جاز القول بأن مثل هذه القدرة الحادثة لفعل مخصوص هي التي تقوم مقام المرجح، وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على ما قرره الرازي: من أنه "يجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل" (٢)، ولما كانت مرجحات الأفعال هي موجباتها، دل ذلك على أن إيجاب الأفعال للعباد من خلق الله تعالى.

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٥٠.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ٦٠.

والرازي هنا إنما يعتمد في فهمه لدعاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام على النظرية الأشعرية المعروفة بالكسب، وهي النظرية التي تذهب إلى أن أفعال العباد أكساب لهم، وذلك على أساس أن ليس للعبد من الفعل إلا مجرد النية. أما تحقق الفعل، فهو رهن بأن يخلق الله تعالى قدرة حادثة تتعلق بالإرادة، فيتحقق الفعل. ولذلك قالوا عن الكسب: إنه تعلق القدرة الحادثة بالإرادة.

ويمكن أن نلخص موقف الرازي من دعوة إبراهيم ربه بأن يجعله في المستقبل مسلماً، مع العلم بأنه في زمن هذه الدعوة كان مسلماً، وأنه يطلب حاصلاً، بما يلي:

١- إن كونه مسلماً إنما تحقق بفضل تعلق القدرة الحادثة بالإرادة، وأن هذه القدرة الحادثة عرض، والعرض لا يدوم زمانين، ومن ثم تكون دعوة إبراهيم ربه بأن يحفظ عليه في المستقبل تعلق قدرة حادثة بالإرادة تفضي إلى نفس الفعل، والحال الذي أفضى إليه تعلق القدرة بالإرادة في الزمن الماضي.

٢- ولما كانت القدرة عرضاً، ولما كان العرض لا يدوم زمانين، ترتب على ذلك أن تكون القدرة الواحدة مستغرقة في فعل واحد، وهذا يسقط احتمال أن تصلح القدرة الواحدة لفعلين، سواء تشابها أم تناهضا.

٣- ثم إن القدرة مخصوصة؛ أي: إنها تخص فعلاً واحداً لزمن واحد، وهذا أيضاً يسقط احتمال أن تصلح القدرة لوجود الفعل ولعدمه، ما دام الوجود زمناً والانتفاء زمن آخر، والقدرة بوصفها عرضاً لا تدوم إلا لزمن واحد.

ويلمّح الرازي إلى القول بارتباط حصول الفعل بحصول الداعي في أكثر من موضع من المواضع التي عالج بها مسألة الجبر والاختيار، يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَرْزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة: ٣٦]: "والتحقيق في هذه الإضافة ما قررناه مراراً أن الإنسان قادر على الفعل والترك، ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدراً لأحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعي إليه. والداعي عبارة في حق العبد عن علم، أو ظن، أو اعتقاد بكون الفعل مشتملاً على مصلحة، فإذا حصل

ذلك العلم أو الظن بسبب منه نبه عليه كان الفعل مضافاً إلى ذلك، لِمَا لَأَجْلِهِ صار الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل، فلهذا انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة، وما أحسن ما قال بعض العارفين: إن زلة آدم عليه السلام، هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس، فمعصية إبليس حصلت بوسوسة من؟" (١).

ويؤكد الرازي هنا أثر حصول الداعي في حصول الفعل، فما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل، فالدواعي وإن ترتبت بعضها على بعض، فلا بد من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداءً، وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ (٢).

وكما أشار الرازي إلى ذلك في تفسيره الكبير، فقد نوّه به أيضاً في بعض كتبه، فهو يذكر في كتابه "المحصل" أن القدرة التي بها يقدر المرء على إتيان الفعل إنما يخلقها الله تعالى في المرء بوصفها عرضاً حادثاً ليؤدي بها الفعل، ثم تزول عنه هذه القدرة لأنها عرض، وكل عرض فهو محقق لا يدوم لزمانين، وذلك أن تعلق القدرة بالحادث بالفعل المراد، وهو الكسب "يجعل المرء مقدوراً على الفعل لا قادراً على الفعل، فإذا توهمنا كون المرء قد أتى الفعل بقدرة تخصّه هو - في حين أنه مقدور على الفعل - كان ذلك من باب المجاز في صورته الخاصة بـ: تسميته المتعلق باسم المتعلق، كتسميته المعلوم علماً، والمقدور قدرة" (٣).

**الرازي بين نظرية "الكسب" ومذهب "الجبر":**

إذا كان الرازي يعد أحد الأشاعرة الذين ذهبوا إلى الأخذ بموقف الوسط بين الجبرية والمعتزلة، والذين ذهبوا إلى "أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً، وبالنسبة للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته" (٤)؛ وإذا كنا قد رأينا مذهب

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٦؛ والإشارة واضحة إلى الحلّاج في نصوص اشتهرت بين أهل التصوف.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٦.

(٣) الرازي، المحصول، ج ١، ق ١، ص ٤٥٤.

(٤) التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٧٤.



بالقضاء والقدر، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي<sup>(١)</sup>.  
وعند تفسير الرازي لبقية الآية في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ يبين الرازي أنه لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ثبت أن حكمه في الكل جارٍ، ليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلا بإذنه وأمره وهو المراد بقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

ومن ذلك أيضاً ما عبر عنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [الرعد: ١١]، حين يقول: "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له" قوله: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾، فقد احتج أصحابنا به على أن العبد غير مستقل في الفعل. قالوا: وذلك لأنه إذا كفر العبد، فلا شك أنه تعالى يحكم بكونه مُسْتَحِقًّا للذنب في الدنيا والعقاب في الآخرة، فلو كان العبد مستقلاً بتحصيل الإيمان، لكان قادراً على رد ما أراده الله تعالى، وحينئذ يبطل قوله: "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له"، فثبت أن الآية السابقة، وإن أشعرت بمذهبهم، إلا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا<sup>(٣)</sup>.

وكان بعض الباحثين المحدثين قد لحظ ميل الرازي أكثر من غيره من أصحابه إلى الأخذ بمذهب الجبر، فذكر أن أول ما نلاحظه عليه هو مجادلاته الكثيرة العقيمة مع المعتزلة في قضية الجبر والاختيار، فكما أن المعتزلة قد تعسفوا في التأويل، وحمّلوا الآيات القرآنية على أصول مذهبهم، وعدّوا كل تفسير آخر لها باطلاً، كذلك الرازي حمل ظواهر هذه الآيات على أصول مذهبه المغالي في الجبرية، فلقد أضاع كثيراً من صفحات تفسيره في تلكم المجادلات العنيفة<sup>(٤)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٧، ص ٥.

(٢) نفسه، ج ٧، ص ٦.

(٣) نفسه، ج ١٩، ص ٢٣.

(٤) الرازي مفسراً، ص ٢٠٥.

ويبدو أن نظرية الكسب الأشعرية التي سيطرت على الرازي بوصفه رأساً من رؤوس هذا المذهب، قد مالت به إلى ما يشبه الجبر في بعض عباراته، وإن كان القول بالكسب الأشعري في ذاته ليس من قبيل القول بالجبر المطلق أو الفاعلية المطلقة.

- ۴۴۳ -







إماماً فيها، فهذه من المسلّمات التقليدية في تاريخ التفسير، التي نحاول بيان مدى صحتها في هذه الدراسة. وثانيهما: أن الفخر الرازي نفسه قد مارس فعلاً من خلال تفسيره الكبير أسلوب الاستدلال العقلي، حيث نهج منهجاً عقلانياً تحليلياً عند مناقشته لكثير من القضايا القرآنية<sup>(١)</sup>، بل دعا إلى إعمال العقل عند تدبر الآيات، ولكنها دعوة مشروطة، سنتين حدودها في ختام هذا الفصل.

وفي خلال هذا المبحث المتعلق بالاتجاه العقلي في تفسير الرازي يتبين لنا مدى اعتماد الرازي على العقل، وما يقابله من النقل، ثم مدى رجحان أي من التيارين على الآخر في تفسيره، وتلك غاية من غايات البحث في هذه الدراسة، ذلك أن الرازي الذي ملأ تفسيره بالمنقولات كما رأينا فيما استشهدنا به من نصوص تفسيره، والذي أكد في أكثر من موضع من ذلك التفسير ضرورة عدم الخروج على النص إلا لمسوّغ، يهتم بأمر العقل من حيث هو مكمل للنقل، مُقرراً ضرورة إعماله، باعتباره مناط التكليف والمسؤولية<sup>(٢)</sup>؛ لأن التدبر هو السبيل الوحيد عنده إلى معرفة الله تعالى<sup>(٣)</sup>. ومن هنا فإن الرازي عندما ينظر إلى العقل نظرة إعلاء لشأنه، فإنما يفعل ذلك لاعتبار هو في غاية الأهمية عنده، ذلك أن "التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقلية تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع"، ولأن

(١) انظر مثلاً: وصف الدكتور عز الدين إسماعيل لمنهج الرازي في كتابه: نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، النهضة - بيروت، ١٩٧٥، ص ١٠٦، حيث يقول رداً على الدكتور فتح الله خليف، الذي يصف منهج الرازي بالإطناب الشديد وإغراق القارئ في لجة من المسائل المتشابكة: "على أننا نرى أن هذا الطراز من القسمة العقلية للمسائل الرئيسية إلى فروع، وإلى فروع على الفروع، إنما يمثل المنهجية الدقيقة التي تطالعنا في الأبحاث والدراسات الجادة التي تصدر عن العلماء في الغرب، حيث يرقمون فقرات كتاباتهم بالأرقام اللاتينية والعادية، وبالحروف الأبجدية لكي يحددوا علاقة كل فقرة بالنقطة الأساسية، أو بنقطة فرعية عليها، وفي ظني أنهم يستطيعون أن يتعلموا درساً جيداً في المنهجية من كتابات الرازي".

(٢) الرازي المحصل، ص ١٠٤؛ والتفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٧٠.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٥٧.



وللعقل عند الرازي تعريفات أوردها في مواضع مختلفة من تفسيره وبعض مؤلفاته الأخرى، فكان مما ورد عن "العقل" في تفسيره ما ذكره خلال مبحثه في الألفاظ التي يظن أنها مرادفة للعلم، إذ جاء في الوجه العاشر من وجوه المسألة الثامنة في ذلك المبحث قوله: "العقل: وهو العلم بصفات الأشياء من حسناتها وقبحها، وكمالها ونقصانها، فإنك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع، صار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل، وعلمك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك، فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى، فيجري ذلك العلم مجرى عقل الناقة.

ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل، قال: هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، ولما سئل عن العاقل قال: العاقل من عَقَلَ عن الله أمره ونهيه" (١).

ويقرب هذا التعريف للعقل من تعريف الرازي له في موضع آخر، حيث يرى أن المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات؛ لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر، لكن هذا محال، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، وليس هو علماً بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذاً علم بالأمور الكلية، وليس ذلك من العلوم النظرية؛ لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال، فهو إذن عبارة عن علوم كلية بديهية، وهو المطلوب (٢).

على أننا ونحن نبحت أمر الاتجاه العقلي عند الرازي في تفسيره للقرآن الكريم لا نعني أنه مبتدع في الاتجاه العقلاني على وجه العموم، فقد سبقه إلى ذلك فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين؛ ذلك أن أول فلسفة عقلية في العالم القديم

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٠٥.

(٢) الفخر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٠٤.

كانت في نشأتها في بلاد اليونان، حين كان سقراط (٣٩٩ ق. م) أبرز أولئك الفلاسفة العقلين في العالم القديم، بل لقد كان سقراط أبرز أصحاب هذه المدرسة السفسطائية القديمة التي قدّر لها أن تتحول بالفلسفة القديمة تحولاً جذرياً من البحث في الوجود المادي الطبيعي إلى البحث في الوجود الماهوي العقلي، فرأينا دعائم هذا الاتجاه تتركز مع سقراط عندما جعل موضوع الفلسفة هذه الماهيات العقلية المجردة. ثم نما هذا الاتجاه وتأصل في الأرض اليونانية على يد أفلاطون (٣٢٧ ق. م) عندما أقام فلسفته كلها على هذه الماهيات العقلية التي عرفت لديه بالمثل، ثم على يد أرسطو (٣٢٢ ق. م) الذي أقام فلسفته بشكل أساسي على هذه الماهيات العقلية التي عرفت من خلال نظريته في "الصورة" (١).

وكان قد سبق الرازي في هذا الاتجاه من المسلمين كثيرون من معتزلة وغيرهم؛ كالحارث المحاسبي، والكندي، والإمام الجويني الذي دعا إلى هذا الاتجاه بقوله: "النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه بالشرع، وجملة أحكام التكليف متعلقات من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية" (٢). كما عدّ الغزالي النظر العقلي من العلوم التي هي فرض كفاية، ووصفه بأنه "ما فهم من الأصول الأربعة لا بموجب ألفاظها، بل بمعانٍ تُنبه لها العقول، فاتسع بها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره" (٣).

عرّف الباحثون المذهب العقلي بأنه "اتجاه فكري يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساس من النظر" (٤)، وقد كان كثير من المفكرين قد عنوا بالفلسفة العقلية من حيث الاتجاهات الميتافيزيقية النظرية، والاتجاهات الحياتية العملية، التي تعد نتاجاً لما كان يسمى بالعقل النظري والعملي، حتى

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ١١٤.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني، ص ٨.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي، ج ١، ص ٢٩.

(٤) الدكتور أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص ٤١.

انصب اهتمام بعض المفكرين أخيراً على البحث في نظرية المعرفة وقاموا بمحاولات منظمة لفهم المعرفة البشرية، وتحليل الفكر الإنساني وعملياته وطبيعته .

وكان من أشهر أولئك المفكرين المهتمين بنظرية المعرفة في العصر الحديث من وُصِفَ بأنه (أبو الفلسفة الحديثة) وهو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م)، من خلال نظريته "فطرية المعرفة"، حين قال: "بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة... إن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة" (١).

أما الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) فقد ذهب في كتابه «مقالة في العقل البشري» إلى أن المعرفة بوجود الله ممكنة بالبرهان، فقال: "فمعرفتنا بها - يعني فكرة الله - تعد معرفة يقينية، وبالرغم من أنها لا ترجع إلى أي انطباعات فكرية في العقل؛ لأن الله وهبنا من القدرات العقلية ما يؤهلنا لإدراكه إدراكاً واضحاً ما دام فينا إحساس وإدراك وعقل، إذ كلها شواهد فينا تؤكد وجوده، وعلى ذلك فليس لنا أن نشكو من جهلنا بوجود الله ما دمنا كنا مزودين بالوسائل التي تساعدنا على اكتشافه ومعرفته" (٢).

وهناك من يربط بين هذا الاعتقاد في وظيفة العقل عند "جون لوك" وبين ما سبق ذلك عند بعض فلاسفة المسلمين من تقرير لهذه الفكرة، وعلى الأخص المعتزلة، الذين يرون "أن معرفة الله واجبة بالعقل، ويؤيده فيها الشرع" (٣).

وفي الإطار العام لفلسفة "نظرية المعرفة" أعقب الفيلسوف "عمانويل كانت" الألماني (١٧٢٤-١٨٠٤م) سلفه "لوك" في مباحث المعرفة كغيره من الفلاسفة المحدثين الذين أصبحت لديهم "مشكلة المعرفة" هي المحور الأساسي الذي دار حوله

(١) رينيه ديكارت؛ انظر: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الحضيبي، ص ٣، ٤.

(٢) الدكتور صادق نعيمة، العقل والإيمان في الإسلام، ص ٣٥.

(٣) نفسه، ص ٣٥.



قال في مبحثه المتعلق بهذا الموضوع: "... بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق، فهل لتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط، أو يمكن وقوعه على طريقين، مثل ما في الشاهد من العلم والإبصار؟ هذا أيضاً مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الإبصار، فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيه البتة"<sup>(١)</sup>.

والحق أنه كما اهتم الفلاسفة الغربيون قديماً وحديثاً بأمر العقل البشري من حيث ماهيته ووظائفه وطاقاته، وتأثيره في المعرفة الإنسانية، فقد اهتم الفلاسفة المسلمون بشأن العقل اهتماماً بالغاً أثبت شواهد تاريخ الفكر الإسلامي في مختلف العصور، حين اهتموا بتعريفه وماهيته، ومدى ضرورة إعماله بحسب البواعث الداعية إلى ذلك حتى شغف بهذه المباحث منهم كثير. ومن الخير أن نبدأ الإشارة إلى ذلك بقول الغزالي: إن اسم العقل عند الفلاسفة اسم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة، هي: "العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد، والعقل الفعال، والعقل بالفعل"<sup>(٢)</sup>. ومن قبل وصفه أحد قدامى المفكرين المسلمين، وهو الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ - ٢٤٣هـ)، وهو يجيب عن تساؤل عن ماهية العقل، فقال: إن له ثلاثة معانٍ: أحدها: هو معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخرا اسمان جاوزتهما العرب إذا كانا عنه فعلاً، لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماها الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلاً.

فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج ١، ص ١١٤.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص ٢٥٤.



برؤية، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عَرَفَهُم اللهُ إِيَّاهَا بالعقل منه . فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم .

"فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد مَنَّ عليه بالعقل الذي سُلِبَ أهل الجنون وأهل التيه، وسُلِبَ أكثره الحمقى الذين قَلَّتْ عقولهم . وكذلك معرفة بعضهم من بعض بظاهر فعل الجوارح" (١)، "فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة، وآتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعّد، وأمر ونهى وحض وندب" (٢) .

ويضيف المحاسبي في تعريف العقل قوله: "وأما الاثنان اللتان جوّزتهما اللغة في الكتاب والسنة، وتواضع أهل المعرفة فيما بينهم بالتسمية، فجوّزتهما اللغة على حقيقة المعنى بأنّ سمتهما عقلاً، إذ كانا عن العقل لا عن غيره، فإحداهما: الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سَمِعَ من الدنيا والدين أو مَسَّ أو ذاق، أو شَمَّ، فسماه الخلق عقلاً، وسموا فاعله عاقلاً، وقد روي في التفسير لمّا قال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴾ [طه: ١٣]، قيل: اعقل ما أقول لك... فالفهم والبيان يسمى عقلاً؛ لأنه عن العقل كان" (٣) .

وعن المعنى الثاني يقول المحاسبي: إنه "هو البصيرة والمعرفة، بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله تعالى، فمن ذلك أن تعظّم معرفته وبصيرته بعظيم قدر الله تعالى وبقدر نِعَمِهِ وإحسانه، وبعظيم قدر ثوابه وعقابه لينال به النجاة من العقاب، والظفر بالثواب" (٤) .

ويؤكد المحاسبي أن العقل غريزة تكون عنها المعرفة، وليس معرفة تتسع بالعلم

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق: حسين القوتلي ص ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣ .

(٢) نفسه، ص ٢٠٣ .

(٣) نفسه، ص ٢٠٨ .

(٤) نفسه، ص ٢١٠ .

المكتسب؛ إذ يقول: وقد زعم قوم أن العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار - والذي هو عندنا أنه غريزة - والمعرفة عنه تكون" (١).

ويقول أحد كبار المتكلمين المسلمين، وهو القاضي أبو بكر الباقلاني في العقل: "إنه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين" (٢).

وقد تحدث الفارابي الفيلسوف، والمعلم الثاني (٢٥٩-٣٣٩هـ)، عن معاني العقل؛ إذ عدّه القوة الناطقة عند الإنسان، الذي به يتميز عن سائر الحيوان (٣)، وقد أفاض في ذلك بحيث يمكن أن نأخذ عما أورده عن العقل معاني مجملة، شاملة لأقوال أكثر من مذهب، وفي أكثر من عصر أو مجتمع لتعريف العقل، فقد قال: "إن لفظ العقل يطلق ويراد به معان جمة، فإن العامة تصف به كل ذي فضل سديد الحكم؛ أما المتكلمون فيعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر. وقد استخدمه (أرسطو) في كتابه (التحليلات Analytiques) للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية. وقال: إن هذه القوة أحد أجزاء النفس، وهي التي تكتسب بها المعارف الأولى ومبادئ العلوم النظرية" (٤).

ولقد ترتب على الاتصال بعلوم اليونان وغيرهم واستعداد المثقف المسلم - بحكم بناء العقيدة الإسلامية على أساس عقلي - أن ظهرت مدارس المتكلمين والعقلانيين مع تفاوت في مراتب إقبال من ينتمون إلى هذه الفئة أو تلك نحو التفريط أو

(١) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، ص ٢٠٥.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص ٢٥٤.

(٣) انظر: الفارابي، لسعيد زايد، ص ٤٧.

(٤) الدكتور محمود قاسم، في النفس والعقل، لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص ٢٠٣، ٢٠٤.



أ- العقل النظري: هو المعروف عند الفلاسفة بأنه تحصيل أوليات العلوم في الفطرة، وهذا يعني أن العقل النظري هو الاستعداد الفطري لتحصيل العلوم عن طريق معرفة أولياتها أصلاً أو حقائقها البديهية.

ب- العقل العملي: هو تلك القدرة على معرفة مبادئ العقل التي يميز بها بين الخير والشر، وهذا هو مفهوم الأخلاق للعقل بوصفه أداة توجيه في السلوك يقصد إلى إصابة الفضيلة والخير وتجنب الرذيلة والشر.

ج- العقل الهولاني: هو الاستعداد المادي لوجود القدرات العقلية غير المشكّلة بعد لدى الأطفال، وهذا هو مفهوم علم النفس للعقل لدى الأطفال.

د- العقل بالملكة (امتلاك): هو وصف الفلاسفة لمن تحصلت له حقائق لعلوم دون أن يكون قد بدأ يباشر تعليمها للآخرين، وبالتالي فالعقل هنا هو قدرة التحصيل دون قدرة التوصيل.

هـ- العقل المستفاد: هو درجة من درجات الفكر يكون فيها المرء قد بدأ يتحقق بمعارف معينة أو حقائق علمية معينة يؤديها كما هي دون أن يكون قد بلغ القدرة بعد على نحو يتهيأ له معها أن يستنبط حقائق جديدة.

و- العقل الفعّال: وهو المرحلة المتطورة عن العقل المستفاد، إذ هو ربط بين الحقائق ورؤية لحقائق جديدة، وهو ينقسم قسمين: منفعل وفاعل، فأما المنفعل فهو جزء العقل الفعّال الذي لدى الإنسان، أما الفاعل فهو مدلول كوني يدل به الفلاسفة على ذلك العقل الكلي الكوني الذي هو مستودع لكل الحقائق ومصدر لها، والقائم على نظام وتنظيم ما دونه من عقول وأفلاك.

ز- العقل بالفعل: وهو الجزء المنفعل من الفعّال، وهذا خاص بالبشر. ومن هنا فالمعتزلة - بوصفهم أصحاباً للمذهب العقلاني في الفكر الإسلامي - كانوا أول فرقة إسلامية أعلت من شأن العقل، ورفعته إلى منزلة يكون بها مصدراً للمعرفة الدينية، فهم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي؛ "ليس



البسيط في الحكمة، ويمت وجهها شطر قرآنها الكريم، وانخرط نفر من طلائع أبنائها على درب التأمل الفلسفي، وتجاوز ظواهر النصوص إلى ما ورائها، واجتازوا الحدود التي توقف عندها الفقهاء والنصوصيون، "فبدأت تظهر منذ ذلك التاريخ المبكر قسّمات البناء الفكري، الذي تمثلت فيه عبقرية هذه الأمة في الفلسفة، والفلسفة الإلهية بالذات وهو علم الكلام"<sup>(١)</sup>، هذا العلم الذي عرفه ابن خلدون بأنه يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد<sup>(٢)</sup>، كما عرفه التهانوي، فقال: "ويسمى بأصول الدين أيضاً، وسماه أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - بالفقه الأكبر، في مجمع السلوك، ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات"<sup>(٣)</sup>.

كانت الغاية المقررة لهذا العلم عند أغلب العلماء تتصل بتأييد العقائد الدينية بأدلة مقبولة من جهة العقل، ولا يتردد كثير من المؤلفين في التصريح بأن غاية هذا العلم هي إثبات هذه العقائد، ولقد كان المعيار في علم الكلام عند المعتزلة هو العقل ذاته، إذ ما يوجبه الشرع إنما يعلل بالعقل، أمّا أهل السنة والجماعة، فلا ريب أن المعيار عندهم هو الشرع المتمثل في نصوص القرآن والحديث<sup>(٤)</sup> ومع ذلك فإن فهم هذه النصوص الدينية إنما يقوم على العقل نفسه.

وهكذا، وبحكم ما تضمنته الآيات القرآنية الكريمة من دعوة للتأمل والتدبر، وإعمال للعقل في حدود استطاعته وما وهبه الله من قدرة؛ قدر أن يكون للأمة الإسلامية بناؤها الفكري، "فبالعقل يستطيع الإنسان أن يميز بين الحق والباطل،

(١) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص ٩٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(٣) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ص ٣٠.

(٤) صبحي الصالح، وفريد جبر، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩، ج ٣، ص ١٤٤.



وثلاثين آية، ووردت مادة الفكر في ثمانين عشرة آية، وترددت مادة الفقه بمعنى الفهم في عشرين آية، والتدبر والفهم والرشد في أربع وعشرين آية، والذكر بمعنى العلم في نيف ومئتين من الآيات، والحكمة والعبرة في سبع وعشرين آية، وذكرت مادة القراءة في سبع عشرة آية، والكتابة بمعنى الخط في نحو ثلاثمائة آية، والقلم في أربع آيات<sup>(١)</sup>.

ومن المعروف أنه قد سبق الرازي كثير من مفكري الإسلام الذين اهتموا بالعقل بوصفه مقياساً أول للتفكير البشري؛ فقد كان الإمام الغزالي من أبرز أئمة الفكر الإسلامي من أهل السنة اهتماماً بالعقل وإِعلاءً لشأنه، وقد تحدث بتوسع في كتابه «إحياء علوم الدين» عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه، حيث أورد حديثاً عن رسول الله ﷺ: "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أئيب، وبك أعاقب"<sup>(٢)</sup>.

وكما استفيد من آيات القرآن الكريم الداعية إلى إرشاد العقل وحسن توجيهه، فاعتبرت تلك الآيات بواعث للنظر والتأمل، وكذلك الآيات المتشابهة في القرآن عدها الباحثون بواعث من القرآن نفسه للتفكير في ملكوت السموات والأرض مما يتصل بالله والعالم والإنسان، فبسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه والتي تتعرض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان "كان - ولا يزال - من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يوحى بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي".

(١) المرجع السابق، ص ١٢، ١٣؛ وانظر: كتاب (العرب والتحدي)، ص ٩٩؛ ١٠٠؛ وانظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٦٨، ٤٦٩.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي، ج ١، ص ١٤٣. وبتخريج هذا الحديث من قبل مخرج أحاديث إحياء علوم الدين قال إنه أورده الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة، وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.





بالأساليب الاستدلالية المنطقية إنما يمارس ذلك وفق منهج واضح ارتضاه واختطه لنفسه، وبينه وأعرب عنه في مواضع عدة من تفسيره الكبير وبعض مؤلفاته الأخرى، معتقداً أهمية التكليف بالنسبة إلى التأمل، ووجوب إظهار المعنى المقصود في حالة القدرة.

ومن جهة أخرى، فإننا نستطيع أن نستبين منهج الرازي في اتجاهه العقلي من خلال محاولتنا لإبراز السمات المميزة لهذا الاتجاه، ومن خلال تصورات الرازي نفسه لما يجب أن ينطلق منه المفسر المتأمل، بحيث يمكن أن نحصر تلك التصورات في أبعاد ثلاثة، تمثل ضوابط التفسير المندرج تحت هذا الاتجاه العقلاني عنده متمثلة فيما يلي:

أولاً: أهمية التأويل، ومتى يلجأ إليه، وقانونه الكلي عند الرازي.

ثانياً: قيمة العقل وأهمية إعماله عند الرازي.

ثالثاً: حدود العقل عند الرازي ومدى واقعيته وتحفظه.



الاستدلال بتغير العالم على حدوثه، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك، فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ وثانيها: حاله مع أبيه وهو قوله: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾.

وبعد أن أورد الرازي عدة أمثلة من أحوال إبراهيم عليه السلام في ذلك، أضاف مؤكداً أثر علم الكلام في خدمة الدين: "وكل من سلمت فطرته عِلِمَ أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها" (١).

ثم يورد الرازي بعضاً من مناظرات موسى عليه السلام مع فرعون، ويربط في الوقت نفسه بين ما ينطلق منه كلٌّ من إبراهيم وموسى عليهما السلام في حججهما مع قومهم يقول: "وأما موسى عليه السلام، فانظر إلى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، أما التوحيد: فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعول في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام؛ وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى \* قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾، وقال في سورة الشعراء: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ وهذا هو الذي قاله إبراهيم: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، وهذا هو الذي قاله إبراهيم عليه السلام ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾.

ويستنتج الرازي من المناظرة هنا ما يلفت به أنظارنا لأهمية الاستدلال في تقرير حقيقة الدين "فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين، وأنهم كما استفادوها من عقولهم، فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين" (٢).

ويجدر بنا، ونحن بصدد بيان قيمة العقل عند الرازي، أن نشير هنا إلى أهم

(١) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ٨٩.



وليس في المآل إلا الثواب أو العقاب. ومن أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما، مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان، إذ ليس له إلى أحدهما ميل، ولا بد لأحدهما اختصاص؟" (١).

والعقل في رأي الرازي طريق الهدى، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، "فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً إلى الخوارج: لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين، ولو كان هدى لما قال عليّ ابن أبي طالب ذلك فيه، ولأننا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءاً بآيات بعضها صريح في الجبر، وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد، فكيف يكون هدى؟ الجواب: أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين - وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع - صار كله هدى" (٢).

كذلك يرى الرازي أن العقل "مناطق التكليف" (٣)؛ لأنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات، فلا يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتة، أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، وهو الخاصة التي يفارق فيها الإنسان البهائم (٤).

وأهم من كل ذلك أن العقل أصل النقل عند الرازي، ومن هنا فإن القول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية عنده محال؛ لأن النقل فرع على العقل، فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً، وهو باطل (٥).

(١) الغزالي، قواعد العقائد، ص ٨٨، ٨٩.

(٢) التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢١، ٢٢.

(٣) المحصل، ص ١٠٤.

(٤) نفسه، ص ١٠٤.

(٥) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ٤٣.



بسلاح العقل، وهو سلاح قوي فعال مفهم، ورأى أنه من غير اليسير التمكن من بيان أصول الدين لمن يحتاجون إليها أو الدخول مع الخصوم في مجادلات، ما لم يستند المتكلم إلى الحجة والبرهان، وينظر الخصوم بمثل طرق استدلالهم على الأقل، الأمر الذي يجعل من لجوء الرازي إلى أساليب الحجج المنطقية العقلية استجابة حتمية لواقع مفروض عليه لدفع الشبه عن الدين بإبطال حجج الخصوم، وهذا من أهم الأسباب التي فتحت لعلم الكلام أبواباً من الجدل العقلي مع الخصوم. هكذا يمجّد الرازي العقل؛ لأنه يرى أنه لا يتعارض مع كل خبر ثبت صحته عن رسول الله ﷺ، وبعبارة أخرى لأنه يؤكد عدم تعارض العقل مع صحيح النقل، فعندما يورد الرازي الحديث "عن معاذ بن جبل، قال: استبّ رجلان عند النبي ﷺ، وأغرقا فيه، فقال عليه السلام: "إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهما ذلك، وهي قوله: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"، عند ذلك يقول الرازي: "وأقول: هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه: الأول: أن الإنسان يعلم أن علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جداً، وأنه إنما يمكنه ذلك القليل بمدد العقل، وعند الغضب يزول العقل، فكل ما يعقله ويقولوه لم يكن على القانون الجيد، فإذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعاً له عن الإقدام على تلك الأفعال وتلك الأقوال" (١).

ولا جدال في أن الرازي يعتمد كثيراً على ما يقره العقل، كما لا يقر القول بالأشياء التي تقدح في كماله، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَبَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، يؤكد الرازي أن المقصود من هذه الآية إقامة الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون حدوث الحوادث في هذا العالم لأجل الاتصالات الفلكية، والحركات الكوكبية، وبعد مناقشته لمتعلقات الآية يقول: "عند هذا يجب القطع بأنه لا بد من فاعل آخر سوى

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ٧٣.



هذه الأشياء، وعندها يتم الدليل، ولا يبقى بعده للفكر مقام البتة، فلهذا السبب قال ههنا ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛ لأنه لا دافع لهذه الحجة إلا أن يقال: إن هذه الحوادث السلفية حدثت لا لمؤثر البتة، وذلك يقدر في كمال العقل؛ لأن العلم بافتقار الحادث إلى المحدث لَمَّا كان علماً ضرورياً كان عدم حصول هذا العلم قادحاً في كمال العقل، فلهذا قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ وقال في الآية المتقدمة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ فهذه اللطائف نفسية من أسرار علم القرآن، ونسأل الله العظيم أن يجعل الوقوف عليها سبباً للفوز بالرحمة والغفران" (١).

هكذا نرى الرازي يقيم وزناً عظيماً للمعارف المستنتجة بواسطة الإدراك العقلي، فالعقل أغوص، وكلما كان الإدراك أغوص وأشد، والمدرِّك أشرف وأكمل، والمدرِّك أنقى وأبقى، وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل، ولا شك أن محل العلم هو الروح، وهو أشرف من البدن، ولا شك أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف (٢). ولا يتردد الرازي في الإعراب عن فلسفته تجاه منهجه العقلي في فهمه للأصل الشرعي فيما يتعلق بـ (الوجوب) وهل يثبت بمحض العقل أم بمجرد السمع، فهذا هو عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، يقول: "إن الناس تمسكوا بهذه الآية في إثبات أحكام كثيرة" (٣)، فعدد لذلك أربعة أحكام من جهات أربع، ثم تطرق إلى موقف أصحابه من هذه الآية، حين قال: "قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، ووجه الاستدلال أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية،

(١) التفسير الكبير، ج ١٩، ص ٧.

(٢) نفسه، ج ٢، ص ١٨٦.

(٣) نفسه، ج ٢٠، ص ١٧١.

فوجب أن يتحقق الوجوب قبل الشرع. ثم أكدوا هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾، ويقول: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى﴾ (١).

ولكن الرازي هنا، وبعد أن أورد قول أصحابه، يعطينا دلالة جديدة يؤكد بها اتجاهه العقلي، ويقودنا في الوقت ذاته إلى القول باعتقاده بضعف كل قول لا يعتمد على الحجة والبرهان، وكأنه يقول: إن العقل أساس الشرع، لدرجة أن نفي الوجوب العقلي يلزم نفي الوجوب الشرعي، كما قد قال بأن العقل أصل النقل، حتى إننا نستطيع أن نأخذ من المنهج الاستدلالي التالي خلاصة واضحة لمسار تفكيره العقلاني، ومنهجاً بارزاً في معالجة قضية "الوجوب" بمتعلقاتها الشرعية الإسلامية، حين يعبر عن هذا بتساؤله عن حجة أصحابه، راعياً أن يزن حجته بميزان العقل، بقوله: "لقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف" (٢).

ويعمضي الرازي في بيان وجه التساؤل ليعيد بناء القضية على وجه استدلال عقلاني لا يقف عند حد السمع، فيقول: "وبيانه من وجهين: وهو أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة، وهذا باطل، فذاك باطل". وقد أخذ الرازي يبين الملازمة من وجوه مختلفة: منها أنه إذا جاء المشرع، وادّعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة، وإن وجب، فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدّعى أو غيره، والأول باطل؛ لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٢.

(٢) نفسه، ج ٢٠، ص ١٧٢.

ومن جهة أخرى يبيّن الرازي أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال، وحرّم بعضها، فلا معنى للإيجاب والتحريم إلا أن يقول: لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك، ومن هنا: "إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة، وهذا باطل، فذاك باطل، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب، فيما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل، فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الوجوب إلا بسبب ترتيب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال".

وقد قرر أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب، وإن كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب، فلم يبق إلا أن يقال: "إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب، وهذا الخوف حاصل بمحض العقل، فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، وثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل، فلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمحض العقل" (١).

ثم يثير الرازي تساؤلاً آخر حول ماهية الجوب، وعن أي الطريقتين تتقرر: طريق السمع أم طريق العقل، ليجيب عن هذا التساؤل من وجهة نظره هو ليثبت لنا أن مناقشته السابقة تلك لماهية الجوب إنما ينطلق منها عن تصويره الخاص لهذه القضية، وأن "الجوب" إنما يتقرر بمحض العقل، لدرجة أن الجوب العقلي لا يمكن دفعه، يقول الرازي: "فإن قالوا: ماهية الجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الدم؛ قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الدم، فعلى هذا ماهية الجوب

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٣.

أنَّ الوجوب العقلي لا يمكن دفعه" (١).

ونرى الرازي يوغل كثيراً في تقدير قيمة العقل وسلطانه عند تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ حين يؤول "الرسول" بالعقل حتى ليكاد يفوق المعتزلة في اعتدادهم بالعقل، يقول في نهاية المبحث السابق: "في الآية قولان: الأول أن نجري الآية على ظاهرها، ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية: وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. والثاني: أن نخصص عموم الآية، فنقول: المراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم، وإن كان عدولاً عن الظاهر، إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة على أننا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم" (٢).

ويلحظ الباحث تناقضاً واضحاً في مواقف الرازي نفسه تجاه العقل فيما يختص بنظرته إلى الموجب العقلي والموجب الشرعي، فعلى حين يربط هنا الموجب الشرعي بالموجب العقلي ويعدّه أساساً له، نجد في موضع آخر يقول بما يتنافى مع هذا المبدأ ويعارضه، فهو يقول: "إن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً، وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات" (٣). فإذا كان الرازي يرى أن العقل هو أصل الإيمان، كما بينا من قبل، فإنه يرى أن الثواب والعقاب لا يقومان على مبدأ الوجوب العقلي كما يذهب المعتزلة الذين يوجبون على الله الوعد والوعيد.

لقد قال الرازي بأهمية العقل في الوجوب الشرعي، لدرجة أنه لو نفي الوجوب العقلي لزم نفي الوجوب الشرعي. وقد اعتمد في ذلك القول بأن أول مراتب

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٣.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

غير أن الرازي يتحرز مما يقع فيه المعتزلة الذين يلحون على أهمية العقل حتى يبلغ بهم الأمر أنهم يوجبون على الله، ولذلك يقول: "واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أنه يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل، فلا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء، وذلك

(٥) انظر: القرآن والفلسفة، ص ٤٣، ٤٤.

لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، والله أعلم<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن حقيقة الأمر - كما قرر بعض الباحثين - أن الرازي، وإن كان أشعرياً ملتزماً بمبادئ الأشعرية، فإن مكان العقل يزداد عنده أحياناً، وحينئذ يتحرر الرازي في بعض أجزاء تفسيره من سلطان الأشعرية، ويميل إلى المعتزلة. إلا أن هذا لا يعني أنه قد اعتنق مذهب المعتزلة ابتداءً في تفسيره، ولكنه يعني أنه كان يشعر أحياناً بضعف المذهب الأشعري، فيحاول أن يشكك فيه تارة، ويتركه أخرى، ويجمع حيناً بينه وبين مذهب المعتزلة<sup>(٢)</sup>.

وما لا شك فيه أن النزعة الجدلية تبدو واضحة في نهج الرازي الاستدلالي، الذي عالج به الكثير من القضايا التي اعترضته في تفسيره، بحيث نراه يتوق دائماً إلى إبطال حجج من يسميهم بالخصوم، كما أن من ينظر إلى كتابه "أساس التقديس"، وخصوصاً مناقشاته لمواقف الكرامية والحنابلة والدهرية من مسألة تنزيه الباري عن المكان والجهة، يجد أن الرازي يخطط لنفسه خطة في الحجاج العقلي يمكن تسميتها في لغة علم المنطق باسم "برهان الخلف"، وهي طريقة في الجدل المنطقي يُستدل فيها على صحة دعوى عن طريق إثبات كذب الدعوى المناقضة لها، وهذه الطريقة تستوجب في البداية التسليم جدلاً بحجة الخصم ثم الاستدلال منها على ما يناقضها، فتبطل لكي تصح الدعوى الأولى<sup>(٣)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ١٧٤.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٢١٩.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠ وما بعدها.



عن الأسئلة الموجهة إليه لتفسير بعض ما جاءت به الأحاديث النبوية: "ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلاً عن المتوسطين، وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي ﷺ في جميع ذلك، فدعواه لقصور عقله لا لوفوره" (١)، فبعض الأمور "ليس في القوة البشرية الإحاطة به" (٢)، وإذا كان كلام الأوائل في الرياضيات "برهاني"، ففي الإلهيات "تخميني" (٣).

وإذا كان الرازي قد عبّر عن محدودية العقل في مواضع كثيرة من تفسيره، وبعض مؤلفاته الأخرى، فإننا لا نستطيع أن نورد هنا كل النصوص التي صرح بها الرازي في هذا المجال لكثرة تلك النصوص تعدداً واتساعاً، ولكننا سنكتفي هنا بما نرى أنه يُعد أمثلة حية معبرة عن هذا الموقف الذي يقفه الرازي من العقل في زاوية أخرى من زوايا تفكيره.

وقبل أن تأخذنا الدهشة ونحن نقرأ نصوصاً للرازي يعترف فيها صراحة بعجز العقل، حين تبدو متعارضة مع نصوص أخرى سابقة صرح فيها بالقيمة العظيمة للعقل وقوة سلطانه، فإن من الحريّ بنا أن نتذكر ما تقوم عليه عقيدة الرازي، حين قال: "ديني متابعة سيد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس رب العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما" (٤)، وحين قال: "ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وفي النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾" (٥).

(١) الغزالي، معارج القدس، ص ٢٤٠

(٢) نفسه، ص ٢٣٨؛ وانظر: في تفصيل محدودية العقل في إدراك حقيقة الألوهية، كتاب فضلو شهادي:

Fadlou Shehadi, Ghazali's Unique Unknowable God, Leiden, Brill, 1964, P. 75 .

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٢٤.

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٠.

(٥) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٥٦.





كانت تلك الدلائل سماوية وأرضية، وقد أكثر الله منها في القرآن المجيد، فإنه لأجل معرفة الله في التدبر بآياته كلُّ بقدر طاقته العقلية، إلا أن الحقيقة الثابتة بقصور عقل الإنسان عن إدراك كل المعارف تفرض نفسها. فلو أن الإنسان أخذ يتفكر في كيفية حكمة الله سبحانه في تخليق جناح بعوضة، لانقطع عقله قبل أن يصل إلى أقل مرتبة من مراتب تلكم الحكم والفوائد<sup>(١)</sup>، وإذا كان الله تعالى قد نبّه خلقه للنظر في آياته، دون تفصيل لحكمته، "فكانه تعالى نبّه" على القاعدة الكلية حتى إن العاقل يتنبّه لأقسامها، وحينئذ يشرع في تفصيل حكمة كل واحد منها بقدر القوة العقلية البشرية"<sup>(٢)</sup>.

ولعلنا لا نجاوز الحقيقة إذا ما قررنا أن قول الرازي بمحدودية العقل إنما ينحصر غالباً فيما يتعلق بالمباحث الإلهية والغيبيات والمعجزات؛ فالرازي يقدر ربه ويعظمه، ولا يسمح بالخوض في ذات الله سبحانه وأفعاله، أو أسرار حكمته وخلقه، مما لا مجال للعقل البشري في أن يدركه، كما لا يخفي الرازي نفوره وغضبه من أولئك الذين يشبهون الله بالمحسوسات، ويطلقون في حقه عنان الأوهام والخيالات، فذ: "العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقيح"<sup>(٣)</sup>.

ويتفق فكر (كانت) مع فكر الرازي فيما يذهب إليه تجاه هذا الأمر من: "أن أمهات العقائد الدينية التي هي وجود الله وبقاء النفس بعد الموت، والاختيار، أي حرية الإرادة، كل هذه لا يمكن الاستدلال عليها أو إثباتها بالعقل المحض، ولا يمكن نفيها به كذلك؛ لأنها لا تدخل ضمن دائرته، ولكنها تدخل ضمن دائرة الاعتقاد فحسب"<sup>(٤)</sup>.

(١) التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٦٩.

(٢) نفسه، ج ١٧، ص ١٧٠.

(٣) الرازي، أصول الدين، ص ٨٧.

(٤) الدكتور محمد أمين المصري، لمحات في رسائل التربية الإسلامية وغاياتها، ص ١١٢.



المتناهي أن يدرك اللامتناهي بحال، وهذا ما جعلنا نقدم الوجه الذي ذكرناه أولاً على بقية الوجوه الأخرى، وهو الوجه الخاص بإقامة استحالة معرفة المخلوق لكنه الخالق على أساس نقيضة التناهي واللاتناهي.

والمهم أن الرازي يخلص من ذلك كله إلى التأكيد الجازم على استحالة معرفة الخلق لحقيقة الله تعالى، وينعكس ذلك التأكيد في عباراته التي يختتم بها كل واحد من الوجوه التي استدل بها على صدق دعواه، والتي أوجزناها في النقاط الثلاث السابقة، فهو يقول مثلاً: "ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر"<sup>(١)</sup>، "ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق"<sup>(٢)</sup> و"ثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر"<sup>(٣)</sup>، "ولا يعرف الله إلا الله"<sup>(٤)</sup> والتي يختتمها بقوله: "كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة". وبهذا القطع من القول يواجه الرازي أصحاب تلك المباحث، وكأنه يقول لهم: قفوا عند حدود عقولكم القاصرة. ولما كان الله يدرك الأبصار، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط بحقيقته، بل ترتدع العقول عن الوصول إلى ميادين عزته، وتكَلُّ عن إدراكه، يقول الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ يفيد الحصر معناه: أنه تعالى هو يدرك الأبصار، ولا يدركها غير الله تعالى، والمعنى: أن الأمر الذي به يصير الحي رائيًا للمرئيات، ومبصرًا للمبصرات، ومدركًا للمدركات أمر عجيب وماهية شريفة، لا يحيط العقل بكنهها. ومع ذلك، فإن الله تعالى مدرك لحقيقتها، ومطلع على ماهيتها، فيكون المعنى من قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ هو أن شيئاً من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته، وأن عقلاً من العقول لا يقف على كنه صمديته، فكلت الأبصار

(١) التفسير الكبير، ج ١، ص ١١٣.

(٢) نفسه، ج ١، ص ١١٢.

(٣) نفسه، ج ١، ص ١١٢.

(٤) نفسه، ج ١، ص ١١٢.

عن إدراكه، وارتدعت العقول عن الوصول إلى ميادين عزته، وكما أن شيئاً لا يحيط به، فعلمه محيط بالكل، وإدراكه متناولٌ للكل، فهذا كيفية نظم هذه الآية<sup>(١)</sup>. ويستدل الرازي من قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، وغير ذلك من الآيات المتشابهة أنه تعالى لو كان بذی جسم أو مادة، لما صعب على العقل البشري أن يحيط به علماً، أو لما صعب على ذوی النظر العلمي أن يدركوا كنه ذاته، وبالتالي فإن قصور العلم والبصر العقلي عن إدراك ذاته تعالى فيه دلالة كافية، على أن ذاته ليست من صنف أو من نوع سائر الذوات الأخرى، وإنما هي ذات لا تقع في حدود مجال الإدراك العقلي.

ويُرجع الرازي عجز العقل عن إدراك ذات الله تعالى، إلى أن العقل إنما يشترط شروطاً فيما يقوى على إدراكه من ذوات، وهي أن تكون هذه الذوات حائزة على الشكل والمقدار والصورة، وأما من تنزهت ذاته عن هذه الأوصاف بُعداً على العقل إدراكه.

وهنا يتفق الفيلسوف (كانت) أيضاً مع الرازي فيما يتعلق بنظرية المعرفة، حيث قدم (كانت) نظرية في المعرفة دعم فيها فكرة الرازي هذه، وإن كانت نظرية (كانت) قد تمت على أساس من النقد تختلف عن مذهب الرازي.

فلقد ذهب الفيلسوف الألماني (عمانوئل كانت) E. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤م) إلى أن الملكة العارفة الإنسانية لا تتم لها المعرفة والعلم والإحاطة إلا إذا تلقت جملة من معطيات حسية Sense-Data يقوم الذهن بنشر شبكة مقولاته Categories عليها، فيردها من بعد كثرة إلى وحدة، ومن بعد فوضى إلى نظام، ومن بعد إبهام إلى معنى.

وهكذا لا يتم للعقل البشري العلم بشيء من الأشياء إلا إذا كان هذا الشيء حائزاً على بضعة مواصفات تجعل في مكنّته الإحاطة العقلية. وأهم هذه

(١) التفسير الكبير، ج١٣، ص ١٣٢، ١٣٣.

المواصفات أن يكون حسيّاً قابلاً للتنظيم الزماني والمكاني، وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن الشيء أو الموضوع القابل للمعرفة والعلم به يجب أن يكون من (عالم الظواهر) Phenomena أي عالم الطبيعة المادية، وما كان من غير هذا العالم، فلا علم به، بل إيمان<sup>(١)</sup>.

والرازي، من جهة أخرى، يؤكد نفس الحقيقة، فهو ينزه الله عما عداه، ويرى أنه لا يجوز أن يحكم العقل بجواز مشابَهة الله ومشاكلته للأشياء الموجودة. يقول في شرح عبارة (الله أكبر): "تريد بقولك: (الله) الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء، وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وأفعالها، وتريد بقولك: (أكبر) أنه منزّه عن مشابَهتها ومشاكلتها، بل هو منزّه عن أن يحكم بجواز مقايسته بها ومناسبتها إليها، فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة: (الله أكبر)"<sup>(٢)</sup>.

ويستفيد الرازي مما أورده عن علي بن أبي طالب أن التوهم في ذات الله يعد إخلالاً في التوحيد، يقول في الوجه الثالث من وجوه مباحثه في عبارة (الله أكبر): "أن يكون المعنى: الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: التوحيد: أن لا تتوهمه"<sup>(٣)</sup>.

وينبها الرازي من خلال قوله بحدود العقل إلى حقيقة، هي في غاية الأهمية بالنسبة إلى معارفنا الدينية العقائدية أو الدنيوية، وذلك حين يلفت انتباهنا إلى أن نأخذ في حسابنا الوجود الحقيقي لأشياء لا ندركها، سواء فيما يتعلق بالعقيدة أو الحياة والكون، فإذا ما أدركنا ذلك، علمنا أن بعض العلوم إنما تحصل لنا عن طريق البحث والنظر، وما لم نحظ بالوصول إليه من العلوم نقف دونه ولا نجزم بعدمه.

(١) راجع في ذلك: زكريا إبراهيم، (كانت) أو الفلسفة النقدية، ص ٦٨ وما بعدها؛ وراجع: محمود فهمي زيدان، (كانت) وفلسفته النظرية؛ وأميل بوترو، (كانت)، ترجمة عثمان أمين.

(٢) التفسير الكبير، ج ١، ص ٢٨١.

(٣) نفسه.



عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ [البقرة: ٨٠]، فههنا يقول الرازي: "اعلم أن هذا النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم - وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة - وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل البتة. أما على قولنا، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا اعتراض لأحد عليه في فعله، فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي. وأما على قول المعتزلة، فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم، فلما دلَّ العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب مدة ثم زواله بعدها إلى سمع يبين ذلك، فثبت أن على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وحيث لا توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك" (١).

وللعقل عند الرازي حدوده المعينة أيضاً في قضية "الحسن والقبح" التي قال فيها بأن: "العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح" (٢). فهناك القضية الكلامية التي اشتد الخلاف في أمرها بين المعتزلة والأشاعرة، وهي مسألة الحكم بقبح أفعال العباد أو حسنها، وهل الأفعال القبيحة - مثلاً - صارت قبيحة؛ لأن الشرع حكم عليها بأنها كذلك، أم أن الشرع قرر قبحها؛ لأن العقل حكم عليها بذلك؟

وكان رأى المعتزلة واضحاً في أن الشرع قبح ما قبحه العقل أولاً، وأن الشرع قد حسن ما حسنه العقل أولاً، وعلى ذلك يكون العقل - قبل الشرع - هو مصدر الحكم على الفعل، إما بالحسن وإما بالقبح، ولذلك يقول الدارسون بأن الحسن والقبح عند المعتزلة أحكام عقلية.

أما الأشاعرة، فإنهم - على عكس ما يذهب المعتزلة - يرون أن الحسن ما حسنه الشرع، وأن القبيح ما قبحه الشرع، وما على العقل إلا أن يقرَّ حكم الشرع في التحسين والتقبيح، وأن يجمع "العقل" من الشواهد العملية ما يدعم به حكم

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ١٤١.

(٢) الفخر الرازي، أصول الدين، ص ٨٧.



الشرع في تحسين ما حسنَ وتقبيح ما قُبِحَ.

ويفرد الرازي الفصل السابع من الجزء الأول من كتاب «المحصل» ليناقد فيه أن  
"حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع"<sup>(١)</sup>. وهنا يوظف الرازي العقل توظيفاً  
تبريرياً؛ إذ على العقل أن يدعم حكم الشرع بالتحسين والتقبيح.

ومن ناحية أخرى نجد أن من رأي الرازي - وكذلك الأشاعرة - أن الحسن والقبح  
- بوصفها قيماً للحكم - إنما هما قيمتان خارجيتان ترجعان إلى ذاتية الشارع سبحانه  
وتعالى، فلو كان الحسن والقبح قيمتين موضوعيتين في الأفعال ذاتها، لكان من  
الميسور على العقل أن يكشف عنهما - وهذا قول المعتزلة -، ولكن الأشاعرة يرون أن  
الحسن والقبح قيم تخلعها ذاتية الشارع على الأفعال والأشياء، ولذلك كان الحسنُ  
حسناً لتحسين الشرع له، وكان القبيحُ قبيحاً لتقبيح الشرع له، "فكحسَن صوم آخر  
يوم من رمضان وقُبِح صوم اليوم بعده، فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك، لكن  
الشرع لما ورد به، عَلِمْنَا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حَسُنَ وقُبِحَ"<sup>(٢)</sup>.

وهنا مقام آخر ليس أمام العقل إلا التسليم به كما يقول الرازي، وهو ما يتعلق  
بـ"المعجزات" التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، حين عرّف المعجز بأنه "ما يكون  
ناقضاً للعادة"<sup>(٣)</sup>. كما كان من موقف الرازي في المبحث المتعلق بمدة تقليب أهل  
الكهف، حين قال: "وأقول: هذه التقديرات لا سبيل للعقل إليها، ولفظ القرآن لا  
يدل عليه، وما جاء فيه خبر صحيح، فكيف يعرف؟"<sup>(٤)</sup>.

ثم تسليمه بالمعجزة المتعلقة بوصول رائحة قميص يوسف إلى يعقوب من  
مسافة بعيدة حين خلص من مبحثه هذا إلى أن "التحقيق أن يقال: إنه تعالى أوصل  
تلك الرائحة إليه على سبيل إظهار المعجزات، لأن وصول الرائحة إليه من هذه

(١) الفخر الرازي، المحصول، الجزء الأول من القسم الأول، ص ١٥٩.

(٢) نفسه، ج ١، ق ١، ص ١٦١.

(٣) التفسير الكبير، ج ٤، ص ٨٥.

(٤) نفسه، ج ٢١، ص ١٠١.

المسافة البعيدة أمر مناقض للعادة، فيكون معجزة...<sup>(١)</sup>. هذا بالإضافة إلى موافقه المماثلة من المعجزات الأخرى التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، كإحياء الموتى، وعصى موسى، وكما في ذكر الحجر الذي ضربه موسى بعصاه عندما استسقى لقومه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠]، إذ قال الرازي "... واختلفوا في صفة الحجر، فقيل: كان من رخام، وكان ذراعاً في ذراع، وقيل: مثل رأس الإنسان، والمختار تفويض علمه إلى الله تعالى"<sup>(٢)</sup>.

ولا يقف الرازي عند هذا الحد في شأن الحجر، بل يثير تساؤلاً قد طرحه من لا يهون عليه التسليم بمثل هذا المعجز، يقول في السؤال الثالث المتعلق بهذا الموضوع: "كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير؟. الجواب: هذا السائل إما أن يُسَلِّمَ بوجود الفاعل المختار أو ينكره، فإن سلّم، فقد زال السؤال؛ لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها، وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص"<sup>(٣)</sup>.

ويضيف الرازي بأنه حتى الفلاسفة، والذين يبطلون ما لا يقرُّه العقل، لا بد أنهم سيبقون عاجزين عن القطع بالقول بعدم إمكانية وقوع المعجزة، ويستند الرازي في هذا المعنى على ما يقول به الفلاسفة أنفسهم حول العناصر الأربعة؛ إذ لا يمكنهم القطع بفساد ذلك؛ لأن العناصر الأربعة لها هُيُولِي مشتركة عندهم، وقالوا: إنه يصح الكون والفساد عليها، وأنه يصح انقلاب الهواء ماءً وبالعكس، "وكذلك قالوا: (الهواء) إذا وضع في الكوز جُمْدُ، فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات

(١) التفسير الكبير، ج١٨، ص ٢٠٨.

(٢) نفسه، ج٣، ص ٩٥.

(٣) نفسه، ج٣، ص ٩٦.

الماء، وقالوا: تلك القطرات إنما حصلت؛ لأن الهواء انقلب ماءً، فثبت أن ذلك ممكن في الجملة. والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية، فلم يكن مستبعداً أن يحدث اتصال فلكي يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم، فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك" (١)، وكان الرازي هنا ينبهنا مرة أخرى إلى ما قاله في موضع آخر حين قال: "ليس كل ما لا يحيط عقلنا به على التفصيل وجب نفيه" (٢)، فمن آمن بالله وبرسوله، وعجز عقله عن تفسير الأفعال الخارقة للعادة، يجب عليه أن يرد أمرها إلى الله تعالى، "أما أصحابنا، فإنهم لمّا اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرمَ جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادة هو الله تعالى، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقاً" (٣).

ولم يقف أمر عجز العقل - كما يفهم الرازي - عند حد اعتراف البشر بوجود أشياء لا تدركها عقولهم فحسب، بل يتعدى الأمر ذلك إلى ضرورة الاعتراف بحصول ما هو على خلاف العقل، وبظهور الضد من الضد التام، يقول الرازي: "الاعتراف بحصول ما هو على خلاف العقل وظهور الضد من الضد التام - وهو اعتراف بالغيبيات - يقف دونها العقل حائراً، وأنه لا بد من صانع مختار يُظهر الضد من الضد" (٤).

هذا، وكما تحيّر الرازي في المباحث العقلية في (الوجود) بحيث لم توصله الاستدلالات العقلية إلى الحقيقة في بعض جوانب تلك المباحث، كما قد صرح بذلك (٥)، فإنه قد عقد فصلاً خاصاً في كتابه: "عجائب القرآن" في أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة الله تعالى، مستعيناً في إثبات تلك الحقيقة بالنقل تارة، والعقل أخرى.

(١) التفسير الكبير، ج ٣، ص ٩٦.

(٢) نفسه، ج ١٣، ص ١٠١.

(٣) نفسه، ج ٣، ص ٩٦.

(٤) نفسه، ج ١٩، ص ٢٤.

(٥) انظر: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٦٤٧.

فقد أورد الرازي ما روي "عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن ذات الله تعالى، فقال: ذات الله موصوفه بالعلم غير مدركة بالإحاطة، وقد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته، ودلهم عليه بآياته، والقلوب تعرفه والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية" (١).

ثم خلاص الرازي في مبحثه هذا حول عجز العقل البشري إلى القول بأن العمدة في هذه المسألة أن الله سبحانه غير متناه، في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي، وهذه النكتة المستحسنة، ونحن نشرحها لتظهر قوتها إن شاء الله، فنقول:

الحجة الأولى: العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قديماً أزلياً؛ وذلك لأن كل ما يستحضره العقل استحضاراً على سبيل التفصيل من مقادير الأزمنة فذلك متناه. مثلاً نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة، ونفرض بحسب كل لحظة من هذه المدة ألف ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يقدّر الوهم والخيال على استحضاره.

ثم إذا تأمل العقل عرف أن كل ذلك متناه، والحق سبحانه إنما كان قديماً أزلياً؛ لأنه كان موجوداً قبل هذه المدة التي أحاط العقل والخيال بها، فثبت أن كل مقدار يصل العقل والخيال إليه، فالحق سبحانه وتعالى ليس قديماً باعتبار أنه كان موجوداً في ذلك الوقت، بل باعتبار أنه كان موجوداً فيما وراء ذلك، فإذا لا سبيل للعقل البتة إلى معرفة القدم والأزل، وإذا عرفت هذا في كونه أزلياً قديماً، فاعرف مثله في كونه دائماً أبدياً.

فإذاً العقل لا سبيل له البتة إلى معرفة كونه دائماً أبدياً على سبيل التفصيل، فإن كل ما يشير العقل إليه، فأزليته وأبديته خارجتان عن ذلك المقصود.

وأيضاً إذا قلنا: إنه موجود ليس بجوهر ولا عرض، ولا حال ولا محل، فهذا ليس يقتضي معرفة ذات الحق سبحانه وتعالى؛ لأننا أردنا بقولنا: موجود ما يناقض

العدم، فهذا المفهوم<sup>(١)</sup>.

وإذا كان هذا موقف الرازي من العقل فيما يتعلق بمحدوديته، كما تبين لنا مما أسلفنا في مواضع متعددة من تفسيره الكبير وفي غيره من مؤلفاته الأخرى، فإنه يؤكد لنا هذا المنحى تجاه العقل وطرقه الاستدلالية في ثنايا وصيته، حين يقول: "... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتُها في القرآن العظيم؛ لأنه: يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمُّق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأنَّ العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية" (٢).

(١) عجائب القرآن، ص ١٤٦.

(٢) الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥١.





كما يتحفظ الرازي عن القطع بالقول فيما يتعلق بأمر يأجوج ومأجوج عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: ٩٤]، فعند مبحث ما يتعلق بكيفية إفساد يأجوج ومأجوج في الأرض، أورد بعض أقوال الآخرين في كيفية إفسادهم، ولما لم يتيقن من صحة ما قيل في حقهم، ولم تتوفر لديه دلالة سمعية أو عقلية يعتد بها في شأنهم، قال: "واختلفوا في كيفية إفسادهم في الأرض، فقيل: كانوا يقتلون الناس، وقيل: كانوا يأكلون لحوم الناس، وقيل: كانوا يخرجون أيام الربيع، فلا يتركون لهم شيئاً أخضر. وبالجمل، فلفظ الفساد محتمل لكل هذه الأقسام، والله أعلم بمراده" (١).

وعند مناقشته لما يتعلق بموضوع السدين عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف: ٩٣]، قال الرازي: "الأظهر أن موضع السدين في ناحية الشمال، وقيل: جبلان بين أرمينيا وبين أذربيجان، وقيل: هذا المكان مقطع أرض الترك" (٢). ولما ذكر عدة أقوال وردت حول احتمال موضع السدين، لم ير في تلك الأقوال ما يمكن الاعتماد عليه، كما لم تتوفر لديه دلالات أخرى مقنعة، وعندما اختتم مبحثه عن موضع السدين بقوله: "قال أبو الريحان: مقتضى هذا أن موضعه في الربع الشمالي الغربي من المعمورة، والله أعلم بحقيقة الحال" (٣).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، نراه يعرب عما يترأى له من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، على حين نوه في الوقت نفسه بأن معنى الآية قد يكون شيئاً آخر هو في علم الله وحده، يقول الرازي: "ثم قال:

(١) التفسير الكبير، ج ٢١، ص ١٧١.

(٢) نفسه، ج ٢١، ص ١٦٩.

(٣) نفسه، ج ٢١، ص ١٧٠.



﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ والمراد به عندي - والله أعلم - أنَّ الإنسان إذا رأى الحِكم والمعارف حاصلة في قلبه، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى وتيسيره، كان من أولي الألباب؛ لأنه لم يقف عند المسببات، بل ترقى منها إلى أسبابها، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولي الألباب؛ وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه، واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب. وأما المعتزلة، فإنهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل، قالوا: هذه الحكمة لا تقوم بنفسها، وإنما ينتفع بها المرء بأن يتدبر ويتفكر، فيعرف ما له وما عليه، وعند ذلك يُقدم أو يُحجم<sup>(١)</sup>.

ويحاول الرازي أن يقودنا بين موضع وآخر من تفسيره إلى ما يجول بخاطره، وهو يجمع متعلقات تفسير الآية مهما تعددت اتجاهات تلك المتعلقات ومصادرها نقلية كانت أم عقلية، وهو أنه، وإن أورد كثيراً من أقوال الآخرين وكل ما توفر لديه حول احتمال المعنى المقصود من الآية القرآنية، فإن الذي يخالج نفسه شيء آخر يتمثل في احتمال كون مراد الله تعالى من الآية خلاف ما ذكره هو، وتعبيراً عن هذا الذي يخالج نفسية الرازي نلاحظ أنه يختتم تلك المباحث بعبارة "والله أعلم" أو "والله أعلم بمراده"<sup>(٢)</sup>، وفي ذلك إظهار للتحفظ عن الزلل، وإشعار للقارئ بأن ما ذكره لا يفترض فيه أن يكون هو المراد الحقيقي بالآية، كما لا يفترض أن يكون جامعاً لكل متعلقات الآية، ولعل هذا من أرقى ما اتجهت إليه مذاهب تفسير النص الديني في العصر الحديث؛ لأن النص العالي ذو وجوه بلاغية تسمح للمتذوق من أصحاب اللغة وعلمائها بتأويل مشروع، إذا تحققت له أداة المفسر وبصيرته، وهذه الوجوه تلتقي ولا ينفي بعضها بعضاً، وكلها يخدم الحقيقة

(١) التفسير الكبير، ج٧، ص ٦٩.

(٢) انظر مثلاً: التفسير الكبير، ج٧، ص ١٦٠، ١٦١ - ج ١٦، ص ٥٩، ج ٢١، ص ١٦٥.

الروحية والبيانية في النص الديني<sup>(١)</sup>.

ومن قبيل هذا التحفظ عند الرازي تصريحه بأن بعض ما يكتبه من متعلقات التفسير، إن هو إلا خواطرُ تسنح له أثناء ممارسته لعمله التفسيري، بل وقت كتابته لما أسماه بـ: "الموضع" وكأنه هنا ينبهنا إلى معنى مهم يؤخذ منه أن ما يورده في هذه الإشارة إنما يعد من (الخواطر) الخاصة به، والتي قد تصمد أو لا تصمد أمام حقيقة المراد من الآية، فعند بحثه لمتعلقات تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦٥]، يقول الرازي: "إن الله تعالى بين أن غرض هؤلاء المنفقين من هذا الإنفاق أمران: أحدهما: طلب مرضاة الله والثاني: هو تثبيت النفس". وحين عدّد الرازي الوجوه المتعلقة بتثبيت النفس قال: "ورابعها - وهو الذي خطر ببالي وقت كتابة هذا الموضع -: أن ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله، على ما قال: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾"<sup>(٢)</sup>.

وقد تنبه إلى أمر (الخواطر) - بما تعنيه من تحفظ عن القول بالمراد الحقيقي من الآية القرآنية - أحد المفسرين المحدثين للقرآن الكريم حين وصف تفسيره بأنه (خواطر) فأسماه: "خواطري حول القرآن الكريم"<sup>(٣)</sup> وهو معنى يؤكد علم الله بمراده على الحقيقة، ويسمح في الوقت نفسه لاجتهاد في التأويل يسعى به العالم إلى فهم كتاب الله، وقد تحققت أداته، وخلصت النية واستضاء القلب بنور الإيمان.

(١) راجع مثلاً: لذلك في نقد الدكتور عفت الشرقاوي لبعض المحدثين الذين اتجهوا في تفسير القسم بالنزاعات نحو تحديد النزاعات بمعنى معين، مع إلغاء الاحتمالات الأخرى التي توارد عليها المفسرون الذين قالوا: "إنها الملائكة، تنزع نفوس بني آدم، أو النجوم تنزع من أفق إلى أفق، أو النفوس تنح إلى أوطانها، أو القسي تنزع بالسهم أو الجماعات النزاعات القسي، أو المنايا تنزع النفوس، أو الوحش تنزع إلى الكلا، أو خيل الغزاة تنزع في أعنتها، أو الريح تطلع القوة لشدة هبوبها". اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٢٣.

(٢) التفسير الكبير، ج ٧، ص ٥٥.

(٣) الشيخ محمد متولي الشعراوي، "خواطري حول القرآن الكريم".



في كتبه المختلفة، وخصوصاً تفسيره للقرآن الكريم، فإن أستاذه الأشعري قد سبقه بتلك النظرة إلى العقل، حين "يعول على الوحي... ولا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشئون الإلهية"<sup>(١)</sup> وذلك على الرغم من أن النزعة العقلية قد تزايد ظهورها بتطور الفكر الأشعري بعد عصر مؤسسة، ولكنها نزعة عقلية تعرف حدودها فيما يتصل بالحقائق الإلهية، مع أنها نزعة عقلية تعتد بالمنهج العقلي في الاستنباط والتحليل، وقد أخذت تتغلغل في أنحاء المذهب الأشعري مع الزمن، حتى بدا المتكلم الأشعري هو فيلسوف عصره على زمان فخر الدين الرازي، ولبست الفلسفة ثوب الفكر الديني، والفكر الديني ثوب الفلسفة، كما لحظ ذلك بحق ابن خلدون في مقدمته.

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٦٦.



عندما يعمد إلى تفسير القرآن الكريم إنما يحاول بيان المراد من الآية عن طريق الالتزام بالنص القرآني ما أمكنه ذلك، ويصرح بأن ذلك هو القانون الأساسي في التفسير، حيث يوجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته، إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عن ظاهره، بل يرى أن كل حرف في القرآن له معناه وفائدته، فلا لغو في كلام الله، ومن هنا فلا يجوز الرازي صرف الكلام عن ظاهره بغير دليل؛ لأن الظاهر أولى بالأخذ ما لم يتوفر الدليل القاطع على ضرورة تركه.

ومن هذا المنطلق، كان الكتاب والسنة هما الأصل عنده، فهما مقدّمان، بصورة قاطعة، على القياس والرأي معاً، فلا يجوز الرازي ترك العمل بهذين الأصلين والسعي وراء القياس أو الرأي، كما لا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، فبالنص يبطل الرأي والقياس.

خامساً: إن الرازي عندما يلجأ إلى التأويل إنما يفعل ذلك من منطلق اعتقاده بمشروعية الأخذ بالتأويل عندما تستدعي طبيعة النص القرآني ذلك؛ لأن الانصراف عن ظاهر اللفظ ليس إلا لطلب اليقين، كما هو الحال فيما يتعلق بنص المتشابه من القرآن، أو ما يفيد ظاهره التشبيه أو التجسيم، أو يثبت ببداهة العقل بطلان حمل اللفظ على ظاهره. وعلى حين يدرك الرازي أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص، فإنه يرى أن لذلك ما يسوغه، فتفسير كلام الله بما هو أكثر فائدة أولى، بحكم مشروعية التأويل المترتبة على اقتضاء طبيعة فهم النص.

على أن التأويل، الذي يعده الرازي فرضاً على الكفاية لا على التعيين، إنما يصح من المرء المكلف القادر، أما غير القادر على التأويل، فإنه لا يرقى إلى مرتبة التكليف، الأمر الذي دعا الرازي لنظم قانون كلي للتأويل للاستهداء به، وبخاصة عندما يتعارض السمع والعقل.

سادساً: أحاط الرازي قضية التأويل بعدديد من الشروط والتحذيرات، حين



ويحذر الرازي بشدة من الاشتغال بالتأويل من دون معرفة به، ذلك أنه يرى أن من كان غير عارف بالتأويلات يقع في الكفر والبدعة؛ لأنّ ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضاً، فإذا لم يعرف المفسر وجه التأويل فيها وقع في قلبه أنّ القرآن ليس بحق؛ أما إذا عرف المفسر وجه التأويل، فيصير ذلك نوراً على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، فالتأويل ليس سوى ضرب من الاجتهاد لا يمارسه إلا عالم تحصلت له من العلم شرائط ومعارف هي في حد ذاتها وسائل لحسن التأويل، والانفتاح على آفاق من تقوى العقل ومنطق القلب.

سابعاً: لم يستطع الرازي أن يخفي شعوره بالاقتناع التام والاعتباط عندما تتوافر له شواهد النقل والعقل لتتعاوض عند تحقق المعلومة الواحدة، فصحيح النقل لا يتعارض مع صريح العقل؛ لأن الحق لا يضاد الحق، بل يشهد له ويؤيده. ومن هنا فإن الرازي يحاول - ما أمكنه ذلك - أن يجعل من النقل والعقل طرفين متعاضدين عن طريق تعدد مصادر تلك الشواهد، حتى إنه ليحشد الدلائل من القرآن والأخبار والآثار والمعقول في الموقف الواحد لتقرير مطلوبه، ولا غرو في ذلك إذا ما علمنا أنّ الرازي يرى أن استكمال النفس الإنسانية ذاتها بالمعارف والعلوم إنما يكون على قسمين، أحدهما: محاولة تحصيل تلك المعارف والعلوم عن طريق الفكر والنظر والاستدلال، وثانيهما: أن تصل إليها محصولات المتقدمين، فالرازي قد جمع في بعض المواضع من تفسيره بين النقل والعقل، واستخدم المناهج الفلسفية والكلامية في آن واحد، وجمع بينهما جمعاً تاماً أصبح معه الفصل بينهما شبه متعذر<sup>(١)</sup>.

ثامناً: بدت معالم الاتجاه العقلي واضحة في تفسير الرازي، معتقداً بأن العقل مناط التكليف؛ لأنه العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات، ولأنه لا يوجد

(١) انظر: الدكتور ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي،



عالم لا يكون عاقلاً، فالعقل هو الخاصة التي يفارق بها الإنسان البهائم. ومن ثم فإن العقل عند الرازي طريق الهدى، إذ لولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه، ورتب على ذلك قوله: إِنَّ التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع، فلا يمكن ترجيح النقل على العقل؛ لأن العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في النقل والعقل معاً.

هذا وقد تبين لنا أن الرازي في فلسفته العقلية تلك وإيمانه بالحجة والبرهان إنما يركز إلى عدة اعتبارات أهمها:

أ- اعتقاد الرازي بأن إعمال العقل في التفسير يعد استجابة لما دعا إليه القرآن الكريم من التأمل والتدبر والتفكير في ملكوت السموات والأرض، حين خاطب القرآن العقل من خلال آيات كثيرة.

ب- قوله: إن العقل هو الطريق الوحيد إلى معرفة الله، وعليه يقوم علم الأصول، الذي هو أشرف العلوم، فشرف العلوم بشرف المعلوم، ومتى كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، ولما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون المتعلق به أشرف العلوم، ومن هنا فلا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال، بل الطريق إلى الله ليس إلا الدليل العقلي، ولما كان العلم بصفات الله أحد العلوم التي يتوصل إليها بالعقول، فالإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، بل إن من لا يعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً.

ج- اعتقاد الرازي بالوزن العظيم للمعارف المستنتجة بواسطة الإدراك العقلي، فالعقل عنده أغوص، وكلما كان الإدراك أغوص وأشد، كان المدرك أشرف وأكمل، والمدرك أنقى وأبقى، ومن ثم فاللذة أشرف وأكمل.

د- اعتقاد الرازي بأن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولأن الله قد توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي

الْكِتَابِ أَوْ لَكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ [البقرة: ١٥٩]، فما يتصل بالدين، ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يُكتم، ومن كتمه فقد عظمت خطيئته، فمن أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها، ثم تركها، أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه لحقه الوعيد العظيم، ذلك أن لفظ (الهدى) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هَذَايَ﴾ يعني - كما يرى الرازي - تأمل الأدلة بحقها، والنظر فيها، واستنتاج المعارف منها، والعمل بها.

هـ- مع ما يترتب على الاجتهاد في التفسير من محاولة لتوضيح المقصود من الآية القرآنية، فإن العمل التفسيري يتمثل عند الرازي من جهة أخرى في أن ينال المكلف رتبة المجتهدين، حين يسعى لفهم قصد الله عز وجل، ويستكنه مدلول النص والخبر.

و- وبالإضافة إلى ما ورثه الرازي من أسباب الحضارة الإسلامية الفكرية، وما تقوم عليه فلسفة بعض المسلمين من إكبار للعقل ودعوة لإعماله في الأعمال التفسيرية بخاصة، وفيما يتعلق بقضايا الإسلام بعامه، فإن الرازي وقد أخذ بالاتجاه العقلي في تفسير القرآن قد أدرك حال الثقافة العقلانية عند الخصوم الذين واجهوا أهل السنة بكل الأساليب المنطقية، وبالحجج والبراهين الفلسفية، ولذلك رأى الرازي وأمثاله أن قناة أولئك الخصوم لن تلين إلا بالرد عليهم بأساليبهم واستدلالاتهم العقلية نفسها.

تاسعاً: لقد تبين لنا أن الرازي على الرغم من اهتمامه بالنص القرآني، وعلى الرغم من نقولاته الكثيرة من مصادر متعددة بها على بعض الوجوه في تفسيره كما بينا ذلك من قبل، يعطي - بلا شك - اهتماماً بالغاً للعقل، وإعلاء قيمته وتأكيد سلطانه، ويوغل في ذلك إيغالاً شديداً أحياناً، حتى يبلغ به القول بأن العقل أساس الشرع، لدرجة أن نفي الوجوب العقلي عنده يلزم نفي الوجوب الشرعي، وأن العقل أصل النقل، بل إنه يرى أن لفظ (الرسول) في قوله تعالى:

غير أن الرازي يخالف المعتزلة هنا فيما يتعلق بموجب الثواب والعقاب، فعلى حين يذهب المعتزلة إلى القول بالوجوب على الله، نجد الرازي يخالفهم في هذا الموقف، ويأخذ بما أخذ به أهل السنة من أن العبد لا يستحق على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً، فمجرد العقل - كما يرى الرازي - سبب في أنه يجب علينا فعل ما ينتفع به وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء، وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافياً في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، وهكذا تخلصت فلسفة الرازي من ذلك الحرج غير المنطقي وغير التقني الذي وقع فيه المعتزلة وأمثالهم ممن قالوا بفكرة وجوب الثواب والعقاب على الله، عملاً بمبدأ الوعد والوعيد الذي ألحَّ عليه المعتزلة.

ومن هنا، ودون أن نقلل من أهمية العقل تجاه الشرع عند الرازي، فإنه لما كان العقل البشري قاصراً بالطبع عن إدراك المعقولية في بعض الوجوه الشرعية؛ فإنه يمكننا القول بأن الرازي قد بالغ في تقدير قيمة العقل فيما يتعلق بالشرع، إذ ليس هناك من سبيل للتعويل على العقل فيما يتعلق بالعلوم الإلهية، ولما كانت المسائل الإلهية - وهي من أهم مقومات العقيدة الإسلامية - مما يعجز العقل عن إدراك

حقيقتها الذاتية، فكيف يتأتى التعويل على العقل في كل وجوه الشرع؟ فقد ورد عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسخ ظاهر خفيه". أخرجه أبو داود بإسناد حسن.

عاشراً: ولنا أن نأخذ من وصية الرازي قبيل موته، التي تعتمد في بنائها على تنظيم منطقي يقوم على مقدمة ونتيجة، ما يمكن أن نعهده استخلاصاً لهدفه من تفسيره الكبير وما خرج به منه بعد ذلك الجهد العظيم الذي بذله في سبيله، حين ذكر أنه اختبر الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأى فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن العظيم؛ لأن القرآن يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى.

كما يمكن القول إن الرازي من خلال تفسيره الكبير، الذي يعد موسوعة حوت جُلَّ علوم عصره، كما حوت أفكار الرازي نفسه عبر تاريخه الفكري، قد قصد بعبارته السابقة أنه لم يخرج في كل ما أثبت عما يرضي الله ورسوله، وأنه لم يصدر فيه عن غير التزام بطريق القرآن، يؤيد ذلك ما أثبتته في وصيته بأن كل ما يتعلق بإثبات وحدانية الله، وتنزهه عن الجسمية والشريك، وتفرد به بالقدم والتدبير، فهو ما يقره الرازي من قول، إذ يلتمس من ربه الرضا ومحاسبتها على قدر النية، فيقول: "ولتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي".

وبإجمال، فإننا لا نشك في أن تفسير فخر الدين الرازي يمثل اتجاهين متعارضين في عصره، هما: التراث الإسلامي، والفلسفة اليونانية القديمة، ومن هنا بدا الرازي من خلال تفسيره عالم دين بارزاً ومشهوراً حاول أن يؤسس فكرة جديدة في الدين، حين أخذ على عاتقه عملاً شاقاً هو تضيق الفجوة بين الفلسفة اليونانية التي دخلت إلى العالم الإسلامي قبل عصره عن طريق الترجمة وعن طريق أعمال الفارابي وابن سينا وآخرين، وبين التراث الإسلامي. ونستطيع أن نقول: إن الرازي

لقد بدا الرازي في تفسيره مفكراً سنياً شعرياً، غير أنه كان لديه اهتمام عظيم بالفكر الفلسفي، وبمعنى آخر كان الرازي رجلاً له قلب متكلم شعري وعقل فيلسوف سينائي.

ولقد حاول الرازي أن يضع التعاليم السنية الأشعرية في قالب فلسفي يلائم المسلم المفكر في عصر كَمُلَ فيه اطلاعه على التراث اليوناني، ثم إنه قد حاول تطبيق الرؤية الفلسفية في الوجود على المبادئ الأشعرية، وأن يفيد من الأولى في تأصيل الثانية، فاختلطت لديه معالم الفكر المشائي الإسلامي عند أمثال ابن سينا والفارابي بأصول التراث السني كما فهمه الأشاعرة، وباستثناء عقيدة ابن سينا في البعث التي ترتبط عقلياً بفكرة خلود العالم، فقد أظهر الرازي ميلاً عظيماً لاختيار نظرية ابن سينا الكاملة في الوجود إطاراً للتأمل الديني .

ثم إنه يمكننا أيضاً أن نعدّ الرازي خليفةً للغزالي في أشعريته، غير أنه يهتم أكثر من غيره بالعنصر العقلي، فلقد حاول الرازي قراءة الآيات القرآنية في ضوء معرفته لفلسفة أرسطو، الأمر الذي يحملنا على القول بأن الرازي يفتقر أحياناً في تفسيره إلى الرؤية القلبية لروح الإسلام، فهو بالرغم من أنه يظهر تقديره وإعجابه العميق للأسلوب القرآني الذي يُذكّر الإنسان دوماً بأنه محاط بآيات من صنع الخالق، فإنه يبدو أنه قد أسس عقيدته في وجود الله وصفاته على نظرية في الوجود ذات طابع أرسطي.

على أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن النزعة العقلانية عند الرازي إنما تتجلى في أغلب الأمر في صورة عقلية واضحة، فنقول الرازي الكثيرة عن الفلاسفة والمعتزلة، ومناقشاته لهذه النقول عن طريق رد بعضها بالبعض الآخر قد تبدو في أول الأمر تعبيراً عن نزعة عقلية دفيئة في شخصية الرازي. غير أنه إذا كان المنقول فلسفي الصبغة، فإن الرازي في هذه المسائل لا يحتكم عادة إلى عقله الخاص، وإنما إلى ما قاله الآخرون، وهذا - بطبيعة الحال - وجه من وجوه الاعتماد على المنقول بالمعنى الواسع الذي سبقت الإشارة إليه، فإذا قلنا إن الرازي شخصية عقلية، رغم ما يبدو من انشغاله بكثير من المسائل الفلسفية، فإننا لا نعدو الصواب؛ لأن التظاهر بالانشغال بالفلسفة ليس في كل الأحوال تعبيراً عن نزعة فلسفية، وإنما روح الفكر الفلسفي هي الاستقلال بالحكم العقلي في واقع الأمر، ولذلك بدا الرازي نقلي النزعة حتى في أعظم أبحاثه الفلسفية في تفسيره للنص القرآني.

تلك جملة ما ينتهي إليه هذا البحث، لا نملك معها إلا أن نردد قول الرازي من قبل: "ولتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي"، والحمد لله من قبل ومن بعد.

أولاً:

ثانياً: من مصادر السنة، ومعجم ألفاظ الحديث:

(٣) صحيح مسلم، طبع مؤسسة الطباعة لدار التحرير للطباعة والنشر، بالقاهرة،  
عن طبعة استانبول المحققة المطبوعة عام ١٣٢٩هـ، طبعت الأجزاء ١، ٢، ٣،  
٤ سنة ١٣٨٣هـ، وطبعت الأجزاء ٥، ٦، ٧، ٨ سنة ١٣٨٤هـ.

(٥) سنن الترمذي، ج ٣، ٤، ضبط ومراجعة عبد الرحمن محمد عثمان، نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ودار الفكر، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

(٦) أبو الطيب، محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود، شرح سنن أبي داود، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، ج ١١، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

(٧) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ج ١، ٢، ط ١، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م، ج ٣، ٤، ٥، ٦، ط ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٨) محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

( ٩ ) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، د. أ.ى ونسك، ليدن، مكتبة بريل، ١٩٣٦ م.

ثالثاً - مصادر ومراجع البحث من مؤلفات فخر الدين الرازي:

( ١٠ ) التفسير الكبير ( مفاتيح الغيب )، دار الكتب العلمية، طهران، ( ٢٢ ) جزءاً، المطبعة البهية المصرية بميدان الأزهر بمصر، ط ٢.

( ١١ ) أساس التقديس، مطبعة كردستان العلمية بمصر، ١٣٣٢ هـ.

( ١٢ ) الأربعون في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط / ١، ١٣٥٣ هـ.

( ١٣ ) أصول الدين، سلسلة ( من تراث الرازي ) رقم ( ٣ ) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد.

( ١٤ ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

( ١٥ ) عجائب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، عابدين، القاهرة، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

( ١٦ ) عصمة الأنبياء، تحقيق محمد منير الدمشقي، القاهرة، ١٣٥٥ هـ.

( ١٧ ) المباحث المشرقية، ج ١، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦ م.

( ١٨ ) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، سلسلة ( من تراث الرازي )، رقم ( ٤ ) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد.

( ١٩ ) المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

( ٢٠ ) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٧ م.



#### رابعاً - مصادر ومراجع عامة :

- ( ٢١ ) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨ هـ.
- ( ٢٢ ) الدكتور أحمد إبراهيم الشريف، والدكتور حسين أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي، ط / ٣، ١٩٧٧ م.
- ( ٢٣ ) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- ( ٢٤ ) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢، مكتبة النهضة بالقاهرة، ط / ٨، ١٩٧٤ م.
- ( ٢٥ ) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، دار الكتاب العربي ببيروت ط / ٥، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.
- ( ٢٦ ) الدكتور أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط / ٥، ١٩٧٦ م.
- ( ٢٧ ) الدكتور أحمد شلبي، الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ط / ٥، ١٩٧٥ م.
- ( ٢٨ ) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩ م.
- ( ٢٩ ) الأشعري، أبو الحسن بن علي، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح هيلموت ريتز، نشر فرانز شتاينز، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- ( ٣٠ ) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت.
- ( ٣١ ) الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧ م.
- ( ٣٢ ) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط / ٣، ١٩٦٩ م.

- ( ٣٣ ) الأنباري، أبو بكر، شرح القصائد السبع، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط / ٣ .
- ( ٣٤ ) البغدادي، عبد القادر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة .
- ( ٣٥ ) البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧م .
- ( ٣٦ ) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .
- ( ٣٧ ) الدكتور توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية بالقاهرة، ط / ٧، ١٩٧٩م .
- ( ٣٨ ) الدكتور توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، ط / ٢، ١٩٥٨م .
- ( ٣٩ ) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض النقل والعقل، القسم الأول من الجزء الأول، المقدمة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧١م .
- ( ٤٠ ) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، نشر قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط / ٤، ١٣٩٩هـ .
- ( ٤١ ) ابن تيمية، نقض المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١هـ .
- ( ٤٢ ) جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، ودار الكتاب المصري، ط / ٣، ١٩٧٢م .
- ( ٤٣ ) الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م .

- ( ٤٤ ) حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون، مكتبة المتنبي، بغداد.
- ( ٤٥ ) الدكتور حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ١، مكتبة النهضة المصرية، ط / ٨، ١٩٧٤ م.
- ( ٤٦ ) الدكتور حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م.
- ( ٤٧ ) أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، دار الفكر، بيروت، ط / ٢، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨.
- ( ٤٨ ) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، دار البيان.
- ( ٤٩ ) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٤، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢.
- ( ٥٠ ) الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، نشر مكتبة وهبة، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م.
- ( ٥١ ) الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، القسم الثالث، دار إحياء الكتب العربية.
- ( ٥٢ ) الدكتور زكريا إبراهيم، ( كانت ) أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ط / ٢، ١٩٧٢ م.
- ( ٥٣ ) الدكتور زكريا عبد الرحمن، شعر لبيد بن أبي ربيعة بين جاهلية لبيد وإسلامه، ١٣٣٦ هـ / ١٩١٦ م.
- ( ٥٤ ) الدكتور زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، ط / ٢، ١٤٠١ هـ.
- ( ٥٥ ) الدكتور زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ط / ٣، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

- ( ٥٦ ) الدكتور زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة / بيروت، ط ٣، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- ( ٥٧ ) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١ هـ / ١٩٧٢ م.
- ( ٥٨ ) الزمخشري، أبو القاسم جار الله بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، نشر انتشارات آفتاب، طهران.
- ( ٥٩ ) سعيد زايد، الفارابي، دار المعارف، ط / ٢، ١٩٧٠ م.
- ( ٦٠ ) الدكتور سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر ١٩٦٥ م.
- ( ٦١ ) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.
- ( ٦٢ ) السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م.
- ( ٦٣ ) الدكتور الشحات السيد زغلول، الاتجاهات الفكرية في التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، ط / ٢، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م.
- ( ٦٤ ) الشريف الرضي، المجازات النبوية، تقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.
- ( ٦٥ ) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه.
- ( ٦٦ ) الدكتور شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف بمصر، ط / ٢، ١٩٦٥ م.



- (٧٧) العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م.
- (٧٨) الدكتور عفت الشرقاوي، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٧٢م.
- (٧٩) الدكتور عفت الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٦م.
- (٨٠) الدكتور عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ط / ٣، ١٩٨١م.
- (٨١) الدكتور عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، بيروت، ١٩٨١م.
- (٨٢) علي إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢م.
- (٨٣) علي بن حسام الدين، الشهير بالمتقي الهندي، منتخب كنز العمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- (٨٤) الدكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، دار المعارف بمصر، ط / ٨، ١٩٨١م.
- (٨٥) ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله الهمداني، شرح ألفية بن مالك، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط / ١٤، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- (٨٦) ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ.
- (٨٧) أبو عمرو بن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط / ٢، ١٩٧٢م.

- 515 -

- ( ٩٩ ) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تصحيح مصطفى عناني، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م.
- ( ١٠٠ ) أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي، الأمثال، تحقيق وتقديم الدكتور أحمد محمد الضبيب، مطابع الجزيرة، الرياض، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
- ( ١٠١ ) القفطي، جمال الدين الأشرف يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر، بيروت.
- ( ١٠٢ ) ابن قيم الجوزية، الفوائد، تخريج أحمد راتب عرموش، دار النفائس بيروت، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ( ١٠٣ ) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، مكتبة دار المعارف، بيروت.
- ( ١٠٤ ) الكرخي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، تحقيق الدكتور محمد جابر عبد العال الحسيني، مراجعة محمد شفيق غريال، دار العلم، القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.
- ( ١٠٥ ) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط / ٢، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- ( ١٠٦ ) محمد أمين المصري، لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها، دار الفكر، بيروت، ط / ٣، ١٣٦٤هـ / ١٩٧٤م.
- ( ١٠٧ ) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- ( ١٠٨ ) الدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٧م.
- ( ١٠٩ ) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.



- ( ١١٠ ) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط / ٢، ١٩٨٠ م.
- ( ١١١ ) محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلن للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٧٢ م.
- ( ١١٢ ) الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤ م.
- ( ١١٣ ) الدكتور محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط / ٢، ١٩٧٩ م.
- ( ١١٤ ) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ( ١١٥ ) الدكتور محمد عمارة، العرب والتحدي، سلسلة كتب عالم المعرفة الكويت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- ( ١١٦ ) محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، ط / ٢، ١٩٧٢ م.
- ( ١١٧ ) الشيخ محمد متولي الشعراوي، خواطري حول القرآن الكريم، دار مايو الوطنية للطباعة والنشر، سلسلة كتاب ( اللواء الإسلامي )، القاهرة، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- ( ١١٨ ) محمد نسيب الرفاعي، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير، ج ٣، ط / ٢، بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ( ١١٩ ) الدكتور محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦ م.
- ( ١٢٠ ) الدكتور محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩ م.

- (١٢١) الدكتور محمد الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، دار القرآن الكريم، بيروت، ط / ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- (١٢٢) الدكتور محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط / ٤، ١٩٦٩م.
- (١٢٣) مزهر عبده السوداني، الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.
- (١٢٤) الدكتور مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط / ٣، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
- (١٢٥) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف بمصر، ط / ٢، ١٩٦٨م.
- (١٢٦) الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، مناهج في التفسير، مشاة المعارف، الإسكندرية.
- (١٢٧) منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ، ج ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط / ٣، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.
- (١٢٨) ابن منظور، لسان العرب، ط / بولاق، ١٣٠٠هـ / ١٣٠٢هـ.
- خامساً - الرسائل الجامعية:
- (١٢٩) رمزي محمد كمال نعناعة، منهج فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٩٦٥م.
- (١٣٠) عبد الرحيم أحمد الطحان، مفاتيح الغيب ومنهج الرازي فيه، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.
- (١٣١) الدكتور محسن عبد الحميد، الرازي مفسراً، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٢م.

- (١٣٢) محمد حسني أبو سعدة، مشكلة خلود النفس عند فخر الدين الرازي رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٠م.
- (١٣٣) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة، ١٩٦٣م.

#### سادساً - المراجع المترجمة:

- (١٣٤) ج. دي. بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- (١٣٥) جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم بشارع الخليج، القاهرة، ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م.
- (١٣٦) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة وتقديم محمود محمد الخضير، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة، ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م.
- (١٣٧) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمه عن الألمانية فاروق بيضون، وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط ٧/، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٦٣م.
- (١٣٨) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٥، ترجمه الدكتور رمضان عبدالنواب، ومراجعة الدكتور يعقوب بكر، دار المعارف، ١٩٧٥م.
- (١٣٩) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط ٤ / ٤، بيروت، ١٩٦٥م.
- (١٤٠) الدكتور ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.

( ١٤١ ) محمد ثابت الفندي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، راجع الترجمة

الدكتور محمد مهدي علام، ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م.

سابعاً - المراجع الأجنبية:

- (1) A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, London, Forwood Lectures, 1957.
- (2) Fadlou Shehadi, Ghazali's Unique Unknowable God, Leiden, Brill, 1964.
- (3) F. Rahman, Prophecy in Islam, London, 1958.
- 4) P. Kraus, the Islamic Culture, Controversies of Fakhr el Din al Razi, XII, 1938.
- (5) R. Arnaldez "L oeuvre de Fakhr el Din al Razi: Commentateur da Coran et philosophe, Cahiers de Civilization medivale, III, 1960.
- (6) Shorter Encyclopediad of Islam, Al -Razi, Leiden, Brill, 1956. Part 2.

# الفهارس والكشافات العامة





الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
		الشَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾ .
٢٩	البقرة / ٢٢	﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴿٢﴾ .
٢٩	البقرة / ٢٢	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا ﴿٣﴾ .
٢٩	البقرة / ٢٢	﴿وَالسَّمَاءَ بَنَاءً ﴿٤﴾ .
٢٠٣	البقرة / ٢٥	﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿٥﴾ .
٣٣٨، ٣١٣	البقرة / ٢٦	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴿٦﴾ .
٣٦٥	البقرة / ٢٦	﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٧﴾ .
٤٢٩	البقرة / ٣٠	﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ .
٦٩	البقرة / ٣٤	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴿٩﴾ .
١٦٨، ١٦٧، ٧٥	البقرة / ٣٤	﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١٠﴾ .
١٦٨	البقرة / ٣٦	﴿فَازْلِجْهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ﴿١١﴾ .
٤٣٩	البقرة / ٣٨	﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٢﴾ .
٣٣٨	البقرة / ٤٠	﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ ﴿١٣﴾ .
٣٦٤		





الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٤٣٨	البقرة / ١٢٨	قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٩﴾
٣٦٥	البقرة / ١٢٩	﴿١٢٩﴾ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٣٠﴾ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ﴿١٣١﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴿١٣٢﴾ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٣٣﴾
٥٥	البقرة / ١٣٦	﴿١٣٦﴾ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٣٧﴾
٣٤	البقرة / ١٤٣	﴿١٤٣﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ﴿١٤٤﴾
٣٤٣	البقرة / ١٥٤	﴿١٥٤﴾ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴿١٥٥﴾
٣٠١	البقرة / ١٥٨	﴿١٥٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴿١٥٩﴾
٣٨٦، ١٨	البقرة / ١٥٩	﴿١٥٩﴾
٥٠١، ٣٨٧	البقرة / ١٦٥	﴿١٦٥﴾
٣٦٦	البقرة / ١٧٤	﴿١٧٤﴾
٣٨٦	البقرة / ١٧٤	﴿١٧٤﴾

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣٠٢	البقرة / ١٨٣	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.
٤٢٩	البقرة / ١٨٥	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.
٢٥٩، ٢٤٢	البقرة / ١٨٦	﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.
٢٢٠	البقرة / ١٨٧	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾.
٣٠٣	البقرة / ١٩٦	﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾.
٤٠٠	البقرة / ٢١٠	﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾.
٣٠٩	البقرة / ٢١٣	﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾.
٣٠٤	البقرة / ٢١٤	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسْتُهْمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾.
٦٩	البقرة / ٢٢٢	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾.

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٦٥	البقرة / ٢٣٨	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ .
٤١٥	البقرة / ٢٥٣	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَمَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَمُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ .
٤٤١	البقرة / ٢٥٥	﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ .
٧٢	البقرة / ٢٥٨	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ .
٤٦٤	البقرة / ٢٥٨	﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ .
٤٦٤	البقرة / ٢٥٨	﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ .
٣٦٩ ، ٣٧١	البقرة / ٢٥٩	﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ

مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٠﴾

﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ .

﴿أَيُّودُ أَحَدَكُمُ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلِ  
وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ  
كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ  
فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ  
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ .

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ  
الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا  
أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ .

﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ مَنِ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ .

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
		بِسْمِهِمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿١﴾ .
٣٢٣	البقرة / ٢٧٦	﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢﴾ .
٤٨	البقرة / ٢٧٧	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿٣﴾ .
٦٩	البقرة / ٢٨٢	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ ﴿٤﴾ .
٦٩	البقرة / ٢٨٥	﴿آمَنَ الرَّسُولُ ﴿٥﴾ .
٤٣٥	البقرة / ٢٨٦	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿٦﴾ .
١٦٩	البقرة / ٢٨٦	﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴿٧﴾ .
١٦٤	آل عمران / ٣	﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٨﴾ .
٤٤٧	آل عمران / ٥	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٩﴾ .
٣٨٢ ، ١٦٣ ، ٤١٠ ، ٣٩٥ ، ٤٢٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨	آل عمران / ٧	﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿١٠﴾ .
٧٤	آل عمران / ١٣	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١١﴾ .
٢٦٧ ، ١٩٣	آل عمران / ١٧	﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَائِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ ﴿١٢﴾ .



الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
		إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٤٢﴾ .
٣٩٤	آل عمران / ١٤٢	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٣﴾ .
٣٢٢ ، ٣٢١	آل عمران / ١٧٣	﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٤﴾ .
٢٠١	آل عمران / ١٨١	﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴿١٨٢﴾ .
٣٨٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧	آل عمران / ١٨٧	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴿١٨٨﴾ .
٤٦٧	آل عمران / ١٩٠	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩١﴾ .
٤٨٣	آل عمران / ١٩١	﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ﴿١٩٢﴾ .
٣٠٧	آل عمران / ١٩٣	﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكْفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٩٤﴾ .
٣٢٤	النساء / ١١	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ





الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
		تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿١﴾
٢١٨	النساء / ٦٥	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾
٧٤	النساء / ٨٢	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾
٤٠٤	النساء / ٨٣	﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾
٦٢	النساء / ٨٣	﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾
٣٠٥	النساء / ٨٦	﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيرًا﴾
٤٢٠	النساء / ١١٠ - ١١١	﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾
٢٠٢	النساء / ١٢٥	﴿وَمَن أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣٢٤	النساء / ١٣٨	﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ .
٦٧	النساء / ١٥٧	﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ .
٣٧٢	النساء / ١٦٠	﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ .
٢٩٦	النساء / ١٦٢	﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ .
٤٧٠ ، ٤٣٢	النساء / ١٦٥	﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ .
٤٠٣	النساء / ١٧٦	﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ .
٢٢٨	المائدة / ٦	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ .
٣٦٤	المائدة / ١٢	﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ﴾ .
٣٠٦	المائدة / ٣٥	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ .
١٩٣	المائدة / ٥٥	﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ .
١٨٧	المائدة / ٨٧	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ .

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٤٣	المائدة / ٩٥	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ لَللَّهِ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ .
١٨٠ ، ١٨١	المائدة / ١١٩	﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ .
٥٦	الأنعام / ١١	﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ .
٣٧٣	الأنعام / ٢٠	﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ .
٣٩٢	الأنعام / ٥٩	﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ .
٤٦٣	الأنعام / ٧٦	﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ .
٢٢٠	الأنعام / ٨٢	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ .
٤٦٤	الأنعام / ٨٣	﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ .
٤٣١	الأنعام / ٩٥	﴿فَأَنِّي تُوفِّكُونُ﴾ .
٤٨٣	الأنعام / ٩٧	﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا﴾ .



الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٧٥	الأعراف / ١٦٣	﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ .
٧٤	الأعراف / ١٧٩	﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ .
٢٢٦	الأعراف / ١٨٠	﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ .
٣٨٣	الأعراف / ١٨٥	﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ .
٢١٣	الأعراف / ١٨٨	﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ .
١٨٦، ١٨٥	الأعراف / ٢٠٥	﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ﴾ .
٤٢٠	الأنفال / ١٧	﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ .
٤٣٣	الأنفال / ٤٠	﴿نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ .
٤٢٦، ٢٢٧	الأنفال / ٥١	﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ .
٢٢٠	الأنفال / ٦٠	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ﴾ .
١٨١-١٨٣،	التوبة / ٢١	﴿يُنَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ .
٤٩٢، ٤٩١		
١٨٢، ١٨١	التوبة / ٢٢	﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ .



الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣٩٣، ٢١٥	يونس / ٣٩	﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ .
٣١٦	يونس / ٤٢-٤٣	﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ * وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ .
٣١٨، ٣٠٨	يونس / ٧١	﴿وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُون﴾ .
٤٤١	يونس / ٩٦-٩٨	﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ * فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ .
٢٦١	يونس / ٩٨	﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ .
٤٧٧، ٤٦٧	يونس / ١٠١	﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .
٤٢٩	يونس / ١٠٨	﴿فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾ .
٣٩٥	هود / ١	﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ﴾ .





الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٥١	يوسف / ٣١	﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ۝ .
٢٥٣	يوسف / ٣١	﴿ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ۝ . وَلَقَدْ رَاودَتْهُ عَن نَّفْسِهِ فَاَسْتَعْصَمَ ۝ .
٢٧١	يوسف / ٣٢	﴿ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ ۝ .
٢٥٣	يوسف / ٣٢	﴿ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۝ .
٢٧١	يوسف / ٣٣	﴿ اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ ۝ .
١٧	يوسف / ٤٢	﴿ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاودَتْهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۝ .
٢٧١	يوسف / ٥١	﴿ وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ۝ .
٢٥٠	يوسف / ٦٧	﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ۝ .
٤٠٠	يوسف / ٨٢	﴿ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ۝ .
٣٠٩	يوسف / ٨٥	﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ۝ .
٢٧٩	يوسف / ٩٣	



الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣١٣	الرعد / ٣٥	﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ .
٣٨٨	الرعد / ٣٦	﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَتَابٌ﴾ .
٣٨١ ، ٢٨٣	إبراهيم / ٤	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ .
٣١٠	إبراهيم / ٣٩	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ .
٣٠٩	الحجر / ٧٢	﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ .
٤٦٧	النحل / ١٢	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .
٤٢٠	النحل / ٣٦	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ .
٢٢٧	النحل / ٥٥	﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ﴾ .
٣٢٣	النحل / ٥٨	﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ .
٧٣	النحل / ١٢٥	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ .
٢٥١	الإسراء / ١	﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ .

- 030 -

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣٨٠	الإسراء / ٣٦	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ .
٣٤٥ ، ٣٤٤	الإسراء / ٤٢	﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُتْعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ .
٦٤	الإسراء / ٦١	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...﴾ .
٤٣١	الإسراء / ٩٤	﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ﴾ .
٢٥٣ ، ١٨٣	الكهف / ٩-١٢	﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا * إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرْبَنَا عَلَى أَذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ .
٢١٥	الكهف / ١٨	﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾ .
٤١١	الكهف / ١٨	﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ﴾ .
٤٢٠	الكهف / ٢٩	﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ .
٢٩١	الكهف / ٥١	﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ .
٥٤	الكهف / ٥٨	﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ .
٢٠٩	الكهف / ٧٨	﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ .

طرف الآية	السورة / الآية	الصفحة
﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۖ ﴾	الكهف / ٩٣	٤٩٢
﴿ قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ۚ ﴾	الكهف / ٩٤	٤٩٢
﴿ كَهَيْعَتِهِ ۖ ﴾	مريم / ١	٢٩٥ ، ٢٧٨
﴿ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٢٢	٢١٦
﴿ فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٢٦	٣٠٢
﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ۚ ﴾	مريم / ٤٢	٤٦٤
﴿ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٤٦	٤٦٣
﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٥٩	٣١١
﴿ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٥٩	٣٢٦ ، ٣٢٥
﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ۖ ﴾	مريم / ٦٥	٤٧٦
﴿ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ۖ ﴾	طه / ٢	٢٨٠
﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۖ ﴾	طه / ٥	٤٢٨ ، ٣٩٠
﴿ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ۖ ﴾	طه / ١٣	٤٧٦
		٤٥٣

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٥٤	طه / ٢٥	﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ .
٤٦٤ ، ٧٠	طه / ٤٩ - ٥٠	﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ .
٣١٠	طه / ٦٣	﴿ قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ يُخْرِجُكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبُ بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى ﴾ .
٤٢٩	طه / ٧٩	﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى ﴾ .
٤٢٩	طه / ٨٥	﴿ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴾ .
٤٣١	طه / ٩٢	﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا ﴾ .
٤٨١	طه / ١١٠	﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ .
٥٠٢	طه / ١٢٣	﴿ فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ ﴾ .
٧٤	طه / ١٢٨	﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى ﴾ .
٤٧٠	طه / ١٣٤	﴿ وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى ﴾ .
٣٤٥ ، ٣٤٤	الأنبياء / ٢٢	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ .
١٧٠	الأنبياء / ٢٣	﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ .
٣٦٣ ، ٢٧٤	الأنبياء / ٣٠	﴿ أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ .
٢٨٠ ، ٢٢٧	الأنبياء / ٧٨	﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ .



الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٧٣	الحج / ٣	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ .
٤٣٥	الحج / ٧٨	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ .
٣٤٤	المؤمنون / ٩١	﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ .
٤٠٢، ١٩٠	النور / ٣٥	﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ .
١٩٤	النور / ٥٥	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ .
٢٧١	الفرقان / ٦٣	﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ .
٣٢٦	الفرقان / ٦٨	﴿يَلْقَ أَنَاثًا﴾ .
٢٥٤	الشعراء / ١٣	﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ .
٤٦٤	الشعراء / ٢٦	﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ .
٧٤	الشعراء / ٧٤	﴿بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ .
٤٦٤، ٧٠	الشعراء / ٧٨	﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ .
٢٨٥، ٢٨٣	الشعراء / ١٩٥	﴿بَلِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ .
٤٢٩	النمل / ٤	﴿زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهِمْ يَوْمَهُونَ﴾ .
٢٠١	القصص / ٣٤	﴿فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾ .
٤٢٩	القصص / ٥٩	﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ .
٣١٥	العنكبوت / ٤٣	﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ .

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٣٨٣	الروم / ٢٢	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ .
١٩٥	لقمان / ١٣	﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ .
٤٦٣، ٧٤	لقمان / ٢١	﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ .
٤٧٦	فاطر / ١٠	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ .
٧٣	الأحزاب / ٢١	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ .
٣٠٥	الأحزاب / ٤٤	﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ .
١٦٨	يس / ٧	﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ .
٣٣٩	يس / ١٨-١٩	﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا... قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ﴾ .
٢٢٨	الصفافات / ١٠	﴿فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ .
٢٩٢	الصفافات / ٦٥	﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ .
٤٣١	ص / ٧٥	﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ .
٢٧٢	ص / ٨٢-٨٣	﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا غُرَيْبَهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ .
٤٢٠	الزمر / ١٩	﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ .
٣٩٥	الزمر / ٢٣	﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ .
٣٥٦	الزمر / ٣٨	﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ .
٤٣٢	فصلت / ٥	﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ .

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٤٢٩	فصلت / ١٧	﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾.
٧٤	فصلت / ٥٣	﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾.
٤٧٦	الشورى / ١١	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.
٤٦٣	الزخرف / ٢٢	﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾.
٧٤	الزخرف / ٢٣	﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.
٤٧	محمد / ١٩	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾.
١٧٣	محمد / ٢٤	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.
١٩٣	الفتح / ٢٩	﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾.
٣١٣	الفتح / ٢٩	﴿مِثْلَهُمْ فِي التَّوْرَةِ﴾.
٤٢٩	الحجرات / ٧	﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.
٣٥٢	ق / ١٧	﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾.
٢١٢	ق / ٣٧	﴿إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.
١٨٥	النجم / ٢٦	﴿وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾.
٣٨٩	النجم / ٢٨	﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.
١٩٢	الرحمن / ١٩	﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾.

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
١٩٢	الرحمن / ٢٢	﴿اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ .
٢٢٩ ، ٢٢٤	الواقعة / ٢٣	﴿كَأَمْثَالِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ .
٢٢٩ ، ٢٢٤	الواقعة / ٢٤	﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ .
٤٠٢	الحديد / ٢٥	﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ .
٢٧٦	الجمعة / ٥	﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ .
١٦٨	المدثر / ١١	﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ .
١٦٨	المدثر / ١٧	﴿سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا﴾ .
٤٣١	المدثر / ٤٩	﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ .
١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩١	القيامة / ٢٢-٢٣	﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ .
٤٤٥ ، ٢١٢	الملك / ١٠	﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ .
٤٣١	التحريم / ١	﴿لِمَ تَحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ .
٢٨٩	المعارج / ٣٧	﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ .
٢٩٨	الجن / ٢٦-٢٧	﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ .
٣٢٧	المرسلات / ٣٣	﴿كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ .
١٨٥	التكوير / ١٩-٢١	﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ .
٤٣٢	التكوير / ٢٦	﴿فَإِنَّ تَذْهَبُونَ﴾ .
٤٣١	الانشقاق / ٢٠	﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ .

الصفحة	السورة / الآية	طرف الآية
٢٢٠	الطارق / ٢	﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ .
٢٢٠	الطارق / ٣	﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ .
٣٨٣	الطارق / ٥	﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ .
٢٧٤	الطارق / ١١-١٢	﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ .
٧٤	الغاشية / ١٧	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ .
٢٨١	الغاشية / ٢٢	﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسِطِرٍ﴾ .
٤٩١	الفجر / ٢٨	﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ .
٤٥٩	العلق / ١	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ .
٢٢٨	البينة / ٥	﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ .
١٦٨	المسد / ١	﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَ﴾ .
٦٩	الإخلاص / ١	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ .

## فهرس الأحاديث

الصفحة	الحديث
٢٤٥	أبشروا يا أصحاب الصفة .....
٣٨٠	اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم .....
٣١٥	إذا استنفرتم فانفروا .....
٣٦٢	إذا حدثكم أهل الكتاب، فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم .....
٢٥٨	إذا ذكر القدر فأمسكوا .....
٦٤	إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله .....
٢٤٦	أربع في أمتي من أمر الجاهلية، لا يتركوهن .....
٢٣٨	استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه ...
٢٣٨، ٢٣٧	استب رجلان عند النبي ﷺ وأغرقا فيه .....
٢٣٨	أطت السماء وحق لها أن تئط .....
١٦٦	أفلق إن صدق .....
٢٨٨	اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل .....
٣٦٥	أنا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى .....
٢٥٣	انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم .....
٣٦٧	إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم .....
١٨	إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها .....
٢٤٩	إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء .....
٢٢٩، ٢٢٤	إن لكل شيء قلباً وقلب القرآن (يس) .....
٣٦٧	إنما الأعمال بالنيات .....
١٩٣	إن من أمتي قوماً يقرأون القرآن، وينثرونه نثر الدقل .....



- زوجتكها بما معك من القرآن ..... ٢٥٨
- شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ..... ٢٤٠
- العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين ..... ٢٥٠
- العين حق ولو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين ..... ٢٥٠
- العين حق ونهى عن الوشم ..... ٢٥٠
- فإذا أنا بيوسف عليه السلام إذا هو قد أعطي شطر الحسن ..... ٢٥٢
- فدخل فإذا هو برجل قد فضل على الناس في الحسن ..... ٢٥٢
- كل مولود يولد على الفطرة ..... ١٥٨
- لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان ..... ٢٥٥
- لا يقض القاضي وهو غضبان ..... ٢٥٥
- لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان ..... ٢٥٥
- لو تعلق العلم بأكتاف السماء لناله قوم من أهل فارس ..... ٣٣٣
- لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد، لطول الله ذلك اليوم ..... ١٩٤
- ما ادخرت شفاعتي إلا لأهل الكبائر من أمتي ..... ٢٤٠
- ما ظنك باثنين الله ثالثهما ..... ١٩٤
- ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين ..... ٢٤٩
- مررت بيوسف عليه السلام ليلة عُرج بي إلى السماء ..... ٢٥١
- ملكته بما معك من القرآن ..... ٢٥٨
- من سئل عن علم فكتمه، ألجم يوم القيامة بلجام من نار ... ٣٨٧، ٣٨٠
- من شغله القرآن وذكرني عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين ... ٢٤٣، ٢٤٢
- من علامات المنافق ثلاث ..... ٢٤٨



## الصفحة

## الحديث

- ٤١٠ ..... من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار  
 ٤٩١ ..... من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار  
 ٣٨٧ ..... من كتم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار  
 ٣٤٠ ..... من لم يشكر الناس لم يشكر الله  
 ٢٤٩ ..... نعم . إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء  
 ٧٤ ..... هل لديك إبل .....  
 ٧٥ ..... وهذا عسى أن يكون قد نزعه عرق  
 ٢٤٢ ..... يا أيها الناس توبوا إلى ربكم  
 ٢٤٩ ..... يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك  
 ١٥١ ..... يبعث لهذه الأمة في كل مائة عام من يجدد لها دينها  
 ٣٥٣ ..... يتعاقب عليكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار  
 يقول الرب تبارك وتعالى : من شغله القرآن عن ذكرني ومسألتي،  
 ٢٤٣ ..... أعطيته أفضل ما أعطي السائلين

## فهرس الشعر

المطلع	القافية	الشاعر	الصفحة
ذهب الذين	الأجرب	لبيد	٣١٢
المرء مادام	يفتقد	الرازي	٥٠
حُيت	عهده	عنتره	٣٠٦
فقلت	قاعدا	امرؤ القيس	٣٠٩
فلو مات	بعدي	الخوارزمي	٢٧٢
أزف الترحل	قد	النابغة	٣٠٥
لعمري	بسرمد	طرفة بن العبد	٣٠٨
وكنت امرأة	جندي	الخوارزمي	٢٧٢
هذا جناه	أحد	أبو العلاء المعري	٣٤١
دين النبي	الأخبار	ابن القيم	٤٠٣
لا تخذعن	نهار	ابن القيم	٤٠٣
ولربما جهل	أنوار	ابن القيم	٤٠٣
وجاشت النفس	معتمر	الأعشى	٣٠١
ذهب الشباب	والدهر	-	٣١٠
أرباً واحداً	الأمور	زيد بن عمرو بن نفيل	٣٠٠
تركت اللات	البعيد	زيد بن عمرو بن نفيل	٣٠٠
إن كنت ريحاً	إعصاراً	-	٣٢٠
فدعها وسل	وهجراً	امرؤ القيس	٣٠٢
نعم الساعون	المبرد	طرفة	٣٢١
والسادس الفخر	يوازي	السيوطي	١٨

المطلع	القافية	الشاعر	الصفحة
فوالله ما تدري	صانعُ	لبيد	٢٩٩
إني على	الكتفُ	-	٣١٠
علم العليم	الشرفا	-	٨٤
فبان للعقل	وانصرفا	-	٨٤
فأعلم قال	عُرُفا	-	٨٤
فأفصح العلم	اتصفا	-	٨٤
إن التفاسير	كشافي	الزمخشري	١٦٣
إن كنت تبغي	كالشافي	الزمخشري	١٦٣
بالمنطق اشتغلوا	بالمنطقِ	ابن جبير	٨٦
نفذ القضاء	متزندقِ	ابن جبير	٨٦
عيون من لجين	السبيكُ	أبو نواس	٧٨
على قضب	شريكُ	أبو نواس	٧٨
تأمل في نبات الأرض	المليكُ	أبو نواس	٧٨
وكم من جبالٍ	جبالُ	الرازي	٢٩
وأرواحنا	ووبالُ	الرازي	٤٩، ٢٩
وكم قد رأينا	وزالوا	الرازي	٢٩
ولم نستفد	وقالوا	الرازي	١٣٢، ٤٩، ٢٩
			٢٣٢، ١٣٧
نهاية إقدام	ضلالُ	الرازي	٤٦١، ٤٩، ٢٩
ألا مبلغاً	الرسائلُ	أبو البركات التكريتي	١٢٩
وعمّا قليلٍ	قائلُ	أبو البركات التكريتي	١٢٩

المطلع	القافية	الشاعر	الصفحة
فما اخترت حاصلُ	حاصلُ	أبو البركات التكريتي	١٢٩
أرى الناس	واسلُ	لبيد	٣٠٧
تمذهبت للنعمانِ	المآكلُ	أبو البركات التكريتي	١٢٩
وغريبة تأتي	قالها	الأعشى	٣٠٨
والخامس الحبر	جدالِ	السيوطي	١٨
أيقتلني والمشرقي	أغوالِ	امرؤ القيس	٢٩٢
ولو أنهم	الآجلِ	أبو العلاء المعري	٣٤١
وتركت أولادي	العاجلِ	أبو العلاء المعري	٣٤١
ماتت به بدعُ	ينجلي	ابن عنين	٩١
كأن الثريا	جندلِ	امرؤ القيس	٣٠٣
غلط امرؤُ	علي	ابن عنين	٩١
فعلا به	الأسفلِ	ابن عنين	٩١
ولحار بطليموس	مشكلِ	ابن عنين	٩١
لو أن	أفكلِ	ابن عنين	٩١
حتى إذا	واعتلدُ	-	٣٠٢
عُلبٌ تشدّرُ	قيامُ	لبيد	٣٠٢
جنٌ لدى	قيامُ	لبيد	٣٠٣
في ليلة	ظلامُها	لبيد	٣٠٧
فمن يلق	لائمًا	المرقش الأصغر	٣٢٦
والبكراتُ	الصائمة	-	٣٠٢
خيلٌ صيامُ	اللجما	النابغة	٣٠٢



## الكشاف العام

- أبان بن يزيد ٢٤٦ . ٣٨٧ ، ٤٠٢ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٧٣ ، ٥٠٥ .
- إبراهيم عليه السلام ١٩٠ ، ١٥٨ ، ٧٠ ، ابن جابر ٢٤٩ .
- ٢٧٩ ، ٣١١ ، ٣٤٦ ، ٣٦٣ - ٣٦٥ ، ٤٣٨ ، ابن جبير ٤٣ ، ٥٥ ، ٨٦ .
- ٤٣٩ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ . ابن جريج ٣٥٢ .
- إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني بن علي ١٩٨ . ابن جرير الطبري ١٩٨ .
- ٢٨ ، ٣٥ ، ٩١ . ابن جني ٣١١ .
- إبراهيم بن إسماعيل الكاتب ٢٩٢ . ابن الجوزي ١١٦ ، ٢٦٣ .
- إبراهيم بن علي بن محمد القطب السلمي ١٠٢ . ابن الحاجب ١٠٢ .
- (القطب المصري) ٩٠ . ابن حجر العسقلاني ٢٢٣ .
- إبراهيم بن مهاجر ٢٣٩ . ابن حزم ٨١ .
- إبطال القياس للرازي ١٣٨ ، ١٤٤ . ابن الحشاش ١١٨ .
- إبليس ٢٧٢ ، ٣٦٥ ، ٤٣١ ، ٤٤٠ . ابن خلدون ٢١ ، ٣٣ ، ٤٤ - ٤٦ ، ١٠٢ ،
- ابن أبي مريم ٢٤٨ . ١٠٣ ، ١١٦ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ،
- ابن الأثير ١٦ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ٢٠٠ ، ٢٩٣ ،
- ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٥٦ . ٣٣١ - ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٨١ ،
- ابن الأعرابي ٣٣٣ . ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٤٥٨ ، ٤٩٦ .
- ابن الباقلاني = أبو بكر الباقلاني ١٠٩ ، ١٠٨ ، ٤٢ ، ٣٩ ، ١٦ ، ابن خلكان ١٦ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ١٠٩ ،
- ابن بشار ٢٤٤ . ١١٩ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ،
- ابن البيطار ١١٧ . ١٩٧ ، ٢٢٢ .
- ابن تيمية ٨١ - ٨٣ ، ٨٥ ، ١٢٦ ، ١٥٢ ، ابن الدهان ١١٨ .
- ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ابن الراسب ٤٦ .
- ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٣٥ ، ٣٦٢ ، ٣٨٠ - ٣٨٢ ، ابن رشد ١٩ ، ٤٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ١٠٤ ، ٤٠٧ .

- ابن السباعي ١٣٤ . ابن عربي ٣٥ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٧٣ ،  
 ابن سبعين ١٧٤ . ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .  
 ابن السبكي ١٦ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٥٠ ، ابن العصار اللغوي = أبو الحسن بن علي  
 ١٠٨ ، ١٢٣ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٥٦ ، ابن عبد الرحيم  
 ١٩٧ ، ٢٣٤ . ابن عطية ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .  
 ابن سراقه ١٧٦ . ابن العفيف ١٧٤ .  
 ابن السكيت ٣٠٩ ، ٣٠٤ . ابن العماد ١٤٦ .  
 ابن سناء الملك ١٠٥ . ابن عمر ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ .  
 ابن سيرين ٢٧٣ . ابن العميد ١٢٦ .  
 ابن سينا ٢٤ ، ٣٤-٣٦ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤- ابن الفارض ١٠٦ ، ١٧٤ .  
 ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٠٧ ، ١٣٤ ، ابن قاضي شهبة ٢٢٢ .  
 ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٧٧ ، ٣٤٦ ، ابن قتيبة ٢٩٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٩ .  
 ٤٢٦ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ . ابن القفطي ١٦ ، ٣٦ ، ١٥٦ .  
 ابن الصلاح ١٧٩ . ابن قيم الجوزية ٨٠ ، ٨٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ .  
 ابن طاووس ٢٥٠ . ابن كثير ١٦ ، ٢٥ ، ٥١ ، ١٤٠ ، ١٥٦ ،  
 ابن طفيل ١٧٧ . ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ .  
 ابن عاشور ٢٢٥ ، ٢٣١ . ابن ماجه ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ،  
 ابن عباد ١٢٦ ، ٤٣١ . ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ .  
 ابن عباس ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ابن مالك ١٠٢ .  
 ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ابن المثنى ٢٤٤ .  
 ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦-٢٩٠ ، ابن مسعود ٢٥٢ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ .  
 ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٧٠ ، ابن المقفع ٣٣٤ .  
 ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤١١ ، ٤٦٦ . ابن النفيس ١١٧ .

- ابن وهب ١٨٨ . أبو بكرة ٢٥٥ .  
 ابن يحيى ٢٥٨ . أبو جهل ٢٨٠ .  
 أبو إبراهيم المازني ٥٣ . أبو حامد الغزالي = الغزالي  
 أبو أحمد الزبيري ٢٣٩ . أبو حبة ٢٥٢ .  
 أبو إدريس الخولاني ٢٤٩ . أبو الحسن بن علي بن عبد الرحيم، ابن  
 أبو أسامة ٢٣٨ . العصار اللغوي ١١٩ .  
 أبو إسحاق الإسفراييني ٥٣ . أبو الحسين الباهلي ٥٣ .  
 أبو إسحاق المروزي ٥٣ . أبو الحسين البصري ٣٨ ، ٤٥ ، ٦٧ ،  
 أبو أمانة الباهلي ٢٥٢ ، ٢٦٦ . ١٤٥ ، ١٧٢ ، ٤٣٥ .  
 أبو أيوب ٢٥٢ . أبو الحسين السبكي ١٥٣ .  
 أبو بردة ٢٤١ . أبو الحمراء ٢٥٢ .  
 أبو البركات الأنباري ١١٠ . أبو حنيفة ٧٨ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ٢٦٦ ،  
 أبو البركات البغدادي ٥٤ . ٢٦٨ ، ٣٥٨ ، ٤٢٤ ، ٤٥٨ .  
 أبو البقاء العكبري ١٠٩ ، ١٢٨ . أبو حيان ٣٩ ، ١٤٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ،  
 أبو بكر بن أبي شيبه ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ . ٢٢١ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ .  
 أبو بكر بن إسحاق ٢٤٨ . أبو داود ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ،  
 أبو بكر الباقلاني ٧٥ ، ١٥٢ ، ٢١٩ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ ، ٤٧٣ ، ٥٠٤ .  
 ٤٥٤ ، ٤٠٨ . أبو ذر ٢٣٩ ، ٢٥٢ .  
 أبو بكر الصديق رضي الله عنه ١٦ ، أبو الريحان ٤٩٢ .  
 ١٩٣-١٩٥ ، ٢٦٥ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٣٧٩ ، أبو زيد المروزي ٥٣ .  
 ٤٠٣ . أبو سعيد ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٥٢ .  
 أبو بكر بن العربي ١٧٦ ، ٤٠٧ . أبو سفیان ٢٤٩ .  
 أبو بكر بن محمد بن عمر الرازي ٢٦ . أبو سلام ٢٤٦ .



- أبو سهل المسيحي ٤٢ .  
أبو العباس بن سريج ٥٣ .  
أبو عبد الرحمن السلمي ١٧٩ .  
أبو عبيد [ القاسم بن سلام ] ٢٨٣ .  
أبو عبيد معمر بن المثنى ٢٩٠-٢٩٣ ،  
٣٠٤ ، ٣٢٨ .  
أبو عبيدة السلماني ٢٦٦ .  
أبو عطاء السندي ٣٣٣ .  
أبو العلاء المعري ١٤٥ ، ٣٤١ .  
أبو علي الجبائي ٥٣ ، ٢٢٧ ، ٤٣٥ .  
أبو عون ٢٥٥ .  
أبو الفرج بن الجوزي ١١٦ ، ٢٦٣ .  
أبو القاسم الأنصاري ٥٣ .  
أبو القاسم الأنطاقي ٥٣ .  
أبو القاسم بن عبد الرحمن ، محمد بن أحمد  
ابن حمدان الطبي المعروف بالصائغ ١١٣ .  
أبو القاسم القشيري ١٠٨ .  
أبو ليلى الأنصاري ٢٥٢ .  
أبو مالك ( صاحب ابن عباس ) ٢٦١ .  
أبو مالك الأشعري ٢٤٦ .  
أبو مسلم ٤٣٠ .  
أبو المظفر الأبيوردي ١٠٥ .  
أبو المعالي = الجويني
- أبو المعالي الحضيري ١١٩ .  
أبو المناقب الزنجاني ١١١ .  
أبو نصر التغلبي الشيرازي ٢٠٤ .  
أبو نصر الفارابي = الفارابي .  
أبو نصر الوايلي السجزي ٢٣٦ .  
أبو نواس ٧٨ .  
أبو هاشم ٤٣٥ .  
أبو هريرة ٧٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠-٢٥٢ ،  
٢٥٦ ، ٢٦٦ ، ٣٨٧ .  
أبو الهيثم ٣٠٧ .  
أبو يزيد البسطامي ١٧٧ .  
أبو يعلى ١٩٣ .  
أبي بن كعب ٢٥٢ .  
الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٧٩ .  
الاثنا عشرية ١٩٠ .  
أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر  
الدين الرازي في بلاد ما وراء النهرين  
للرازي ١٤٢ .  
أجوبة مسائل المسعودي للرازي ١٤٣ .  
الإحكام للآمدي ٤٥ .  
إحكام الأحكام للرازي ١٤٤ .  
الأحكام العلائية في الأعلام السماوية  
للرازي ١٤٦ .

- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١٧٦ . إدريس عليه السلام ٣١١ .  
 أحمد بن أبي بكر ١١٠ . آدم عليه السلام ٧٠، ١٥٨، ٢١٧،  
 أحمد أمين ٨٩، ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ٢٣٨، ٢٥٥، ٣٤٦، ٤٤٠، ٤٦٧ .  
 ١٣٧، ٣٣٠، ٣٨٣-٣٨١، ٤١٩ . أذربيجان ٤٩٢ .  
 أحمد بن حنبل ٧٨، ١٢٩، ٢٣٧، ٢٣٩-٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠،  
 ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٨٦، ٤٠٢، ٤٠٣ . أرسطو طاليس ٢٠، ٢٤، ٥٤، ٨٢،  
 أحمد بن خراش ٢٥٠ . ١٢٠، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٣٦، ٤٤٩، ٤٥٤،  
 أحمد بن الخليل بن سعادة بن عيسى ٤٦١، ٥٠٥ .  
 البرمكي ٩٠، ٢٢٩-٢٣١ . الإرشاد في قواعد الاعتقاد للجويني ٨١ .  
 أحمد بن سريج ١٥٢ . إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار للرازي  
 أحمد بن محمد، أبو الحزم نجم الدين ١٤٢، ١٤٣ .  
 القمولي ٢٢٣، ٢٣٠ . أرمياء ٣٧٠ .  
 أحمد بن معالي بن بركة الحربي ١٢٨ . أرمينيا ٤٩٢ .  
 أحمد بن المنير ٤٤٥ . أرنالديز ٣٥، ٤٢ .  
 أحمد بن منيع ٢٣٩ . أزهار الأفكار في جواهر الأحجار-  
 أحمد بن يحيى ٣٠٣ . للتيفاشي ١١٧ .  
 إحياء علوم الدين للغزالي ٤٦٠ . أساس التقديس للرازي ١٣٧، ١٤٢،  
 إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ٣٩٨، ٤٠١، ٤٧٤ .  
 ٣٧، ١٥٦ . إساف ٣٠٠ .  
 الأخفش ٢٦٣، ٣١١، ٣٢٨ . أسامة بن زيد ٢٤٧ .  
 الأخلاق للرازي ١٤٣ . إسحاق عليه السلام ٢٧٩، ٣٤٦ .  
 إخوان الصفا ١٧٧ . إسحاق بن منصور ٢٤٦ .

- إسحاق بن نصر ٢٥٠ .  
أشعري ١٤٦ .  
أشعث الحراني ٢٤٠ .  
أشعري ٣٥ ، ٥٥ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ٢٠٦ ،  
٢١٩ ، ٤٢٢ ، ٤٩٦ .  
الأشعرية = الأشاعرة  
أصحاب الحقيقة ١٨٠ .  
أصحاب الصفة ٢٤٤ .  
أصحاب العبادات ١٨٠ .  
أصحاب العدل والتوحيد ٤٢٢ .  
أصفهان ١١٠ ، ١٢٩ .  
الأصمعي ٢٩٢ .  
أصول الدين للرازي ٤٢٧ .  
أصول الفقه للرازي ١٤٩ .  
الأصوليون ٦٤ .  
الاعتزال ١٢٦ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٩ ،  
١٩٠ ، ٢١٩ ، ٤٢٣ ، ٤٣٧ .  
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي  
١٣٤ ، ١٤٧ ، ١٨٠ .  
الأعشى ٢٣٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٨ .  
أعلام الموقعين لابن القيم ٤٠٣ .  
الأعمش ٢٣٧ ، ٢٤٩ .  
الأغر المزني ٢٤١ ، ٢٤٢ .  
أفضل الدين الخونجي ٤٤ .  
أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ٣٩ .  
أسرار التنزيل وأنوار التأويل للرازي ١٤١ ،  
١٥٠ .  
إسرائيل (محدث) ٢٣٩ .  
الإسكندر ٢٩٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ .  
الإسكندري، القاضي المالكي ١٤١ .  
الإسكندرية ١٢٣ ، ٣٣٠ .  
أسماء بنت أبي بكر الصديق ٢٥٢ .  
إسماعيل عليه السلام ٣٠١ ، ٣١١ ،  
٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ .  
إسماعيل بن جعفر ٢٤٨ .  
الإسماعيلية ١٧٤ ، ١٩٢ .  
أسود بن عامر ٢٣٩ .  
آسيا الصغرى ١٧٦ .  
آسيا الغربية ١٢٣ .  
أسئلة القرآن للرازي ١٤٨ .  
الإشارات لابن سينا ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ .  
الإشارة في علم الكلام للرازي ١٤٢ .  
إشارة النظار إلى لطائف الأسرار للرازي ٤٠ .  
الأشاعرة، الأشعرية ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ ، ١٦٠ ،  
٢١٩ ، ٤٢١ ، ٤٢٤ - ٤٢٧ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ،  
٤٤٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٥٠٥ .

- أفلاطون ٥٤، ١٩١، ٣٣٦، ٤٤٩. أهل السنة ١٠، ١٩، ٢١، ٥٨، ٦٠.
- أقسام اللذات للرازي ١٤٣. ٨٨، ٨٩، ١٢٢، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٦.
- إقليدس ١٥٠. ١٦٧، ١٦٨، ١٧١-١٧٣، ١٧٥، ١٧٨.
- الأكراد ٩٤. ١٨٩، ١٩٤، ١٩٦-٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦.
- الألباني ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢١٤، ٣٤٤، ٣٩٦، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٧١.
- آل نوبخت ٣٣٢. ٤٧٣، ٥٠٢، ٥٠٣.
- إمام الحرمين الجويني (أبو المعالي) ٣٨، ٤٥، ٨١، ١٠٨، ٢١٩، ٢٩١، ٤٠٨، ٤٤٩. الآيات البينات في المنطق للرازي ١٤٣.
- الإمامية ١٩٠، ١٩١، ٤٠٩. إيصطفانوس ٣٣٠.
- امرؤ القيس ٢٩٢، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٩، ٣٧١، ٣٧٠. باب بدر ١١٩.
٣٢٢. الباطنية ١٧٩، ١٩٢. بابل ٣٧١، ٣٧٠.
- أم هانئ ٢٥٢. باميان ٢٣. الباهر في الجبر للسموأل المغربي ١١٧.
- الإنجليز ٣٨١. بحر الأنساب للرازي ١٥٠.
- الأندلس ١٦٧، ٢٠٠. البحر المحيط لأبي حيان ٢٢١.
- أنس بن مالك ٢٤٠، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٧٩، ٣٨١. بخارى ٤٢.
- أنس الحاضر وزاد المسافر للرازي ١٤٩. البخاري ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤.
- أنوار القوامية في الأسرار الكلامية للرازي ١٤٨. ٢٤٦-٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧.
- بختنصر ٣٧٠، ٢٧١. البداية والنهاية لابن كثير ١٥٦.
- أهل الإثبات ١٦٠. البدائية والبهائية في المباحث القياسية.
- أهل الاعتزال ١٧١. أهل التصوف ١٧٦، ١٨٥.
- أهل التصوف ١٧٦، ١٨٥. للرازي ١٤٥.

- 079 -

- البيهقي ٨٤، ٢٨٦ .
- التاج الجامع للأصول ٢٣٦ .
- تاج الدين الأرموي ٩٢، ١٤٤ .
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ١٠٢ .
- تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ ١٠٤ .
- تاريخ ابن الراسب ٤٦ .
- التتار ٩٣، ١٠٣، ١٠٤ .
- تتممة الآيات البينات لشمس الدين الخسروشاهي ٩٠ .
- تحصيل الحق للرازي ١٤٢ .
- التحصيل لسراج الدين الأرموي ١٤٤ .
- تحقيق المصورات للرازي ١٥١ .
- التحليلات لأرسطو ٤٥٤ .
- التركيب والبناء للرازي ١٣٦ .
- الترمذي ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠-٢٤٣، ٢٤٨-٢٥٠، ٢٥٥، ٣٨٠ .
- التشريح من الرأس إلى الحلق للرازي ١٤٦ .
- التشيع ٩٤، ١٩١ .
- التصوف ٥٠، ١٠٦، ١٢٣، ١٧٥ .
- ١٧٧، ١٧٩ .
- تعجيز الفلاسفة للرازي ١٤٣ .
- تفسير ابن جرير ١٩٩ .
- تفسير ابن عطية ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦ .
- تفسير ابن القيم للقرآن الكريم، دراسة في المنهج والمصطلح ٤٠٣، ٤٠٤ .
- تفسير ابن كثير ٢٥٢، ٢٥٦ .
- تفسير البغوي = معالم التنزيل
- تفسير الثعلبي ١٩٨ .
- تفسير الزمخشري ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦ .
- تفسير السمان ٣٦٤ .
- تفسير سورة الإخلاص للرازي ١٤١ .
- تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقل للرازي ١٤١ .
- تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم للرازي ١٤٢ .
- تفسير الطبري ١٩٩، ٢٥٦ .
- تفسير القرطبي ١٩٨، ١٩٩ .
- التفسير ورجاله لمحمد بن فاضل بن عاشور ٢٣٠ .
- التفسير الواضح للرازي ١٤٨ .
- التفسير الوسط للرازي ١٤٨ .
- التفصيل للرازي ١٥١ .
- تقي الدين شاهنشاه ابن أيوب ١١٢ .
- تكملة القمولي لتفسير الرازي ٢٣٠ .
- تنزيل الأفكار للرازي ١٥١ .
- التنقيحات لشهاب الدين القرافي ١٤٤ .

- تنوير التفسير مختصر التفسير الكبير  
للقاضي الإسكندري ١٤١ .
- تهافت التهافت لابن رشد ١٩، ٨٦، ٨٧ .
- تهافت الفلاسفة للغزالي ١٩، ٤١، ٨٠ .
- التهانوي ٤٥٨ .
- تهذيب الدلائل وعيون المسائل للرازي ١٤٧ .
- التوراة ١٦٤، ٢٠٠، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٣-٣٦٥، ٣٧٠-٣٧٣، ٤٠٨ .
- التيفاشي ١١٧ .
- ثابت (محدث) ٢٤٠، ٣٨١ .
- الثعلبي ١٩٨، ٢٢١ .
- ثقيف ٣٠٠ .
- الثوري ٢٨٤ .
- ثيودور أبوكارا ٤١٩ .
- جابر بن عبد الله ٢٥٢، ٢٦٦ .
- الجامع الصحيح للترمذي ٢٣٩ .
- الجامع الصغير للحافظ السيوطي ٢٤٥ .
- الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار ١١٧ .
- جامع العلوم للرازي ١٤٧ .
- الجبائي = أبو علي الجبائي
- الجبر والقدر للرازي ١٤٢ .
- الجبرية ١٢٣، ٤٢١، ٤٢٦، ٤٤٠، ٤٤٢ .
- جبريل عليه السلام ١٨٥، ١٩٤، ٢٥١، ٢٧٣ .
- جبل قاف ٢٦٣ .
- جداول بأرواح لكل درجة من درجات الحيوانات وأثرها وأهميتها للرازي ١٥٠ .
- الجدل للرازي ١٤٤ .
- الجزيرة العربية، جزيرة العرب ٩٨، ٣٨٢ .
- الجعد بن درهم ٤٢٣ .
- جعفر الصادق ٢٦٨ .
- جعفر بن محمد المنجم البلخي ٣٥٥ .
- الجميل في الكلام للرازي ١٤٨ .
- جمهرة لأمثال للعسكري ٣١٢ .
- جند نيسابور ٣٣٤ .
- جنو شاني ١٢٠ .
- جهم بن صفوان ٤٢١، ٤٢٢ .
- الجهمية ٤٠٩، ٤٢٣ .
- جوابات الغيلاني للرازي ١٤٧ .
- جوابات المسائل النجارية للرازي ٤٠، ١٤٣ .
- جولد تسيهر ٤٥، ١٥٤، ٣٥٨-٣٦٠ .
- جون لوك ٤٥٠ .

- الجوهر والفرد للرازي ١٤٢ . الحسين بن مسعود الفراء البغوي ٥٣ ،  
الجويني ٣٨ ، ٤٥ ، ٨١ ، ١٠٨ ، ٢١٩ ، ١٩٧-١٩٩ ، ٢٠٤ .  
٢٩١ ، ٤٠٨ ، ٤٤٩ . حسين المروزي ٥٣ .  
حاجي خليفة ١٤٦ ، ١٥٦ ، ٢٢٣ ، ٢٣٠ . الحشوية ٨٠ ، ٢٠٥ .  
الحارث بن أسد المحاسبي ٤٤٩ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ . حفظ البدن للرازي ١٥٠ .  
حارثة بن لاطم الطائي ٢٦٣ . حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي  
الحاصل لتاج الدين الأرموي ١٤٤ . ١٧٩ .  
حبان بن هلال ٢٤٦ . الحلاج ١٤٩ ، ١٧٧ .  
حجاج (محدث) ٣٨٧ . حلب ١١٣ .  
حجاج بن الشاعر ٢٥٠ . الحلولية ١٨٠ .  
الحجاز ٣٦٩ . حماد بن زيد ٣٨١ .  
حدائق الأنوار للرازي ١٤٧ . حمير ٣٠٠ ، ١٦١ .  
حدوث العالم للرازي ١٤٢ . الحنابلة ١٢٦ ، ٣٥٣ ، ٤٧٤ .  
حذيفة بن اليمان ١٩٣ ، ٢٥٢ . الحنفية ٢٢ ، ٢٤ ، ١١٣ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ،  
الحسن البصري ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٧٣ ، ١٥٢ .  
٣٢٧ ، ٣٣٩ . الحواريون ٣٦٨ ، ٣٦٩ .  
الحسن بن سهل ٣٣٢ . الخابور ١٢٧ .  
الحسن بن علي بن أبي طالب ١٩٢ ، ١٩٤ . خالد بن يزيد بن معاوية ٣٣٠ .  
الحسن الواسطي ٥٠ . خرسان ٣٦ ، ٥٥ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ،  
الحسين بن علي بن أبي طالب ١٩٢ ، ١٩٤ . ٣٦١ ، ٣٥٨ .  
الحسين بن علي بن إسحاق بن العباس ٣١١ . خثعم ٣١١ .  
الطوسي الملقب (نظام الملك) ١٠٨ ، خريدة القصر وجريدة العصر للعماد  
١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٠ . الأصفهاني ١١٦ .



- الخزرج ٣٠٠ .

الخضر عليه السلام ٣٦٢، ٣٧٠ .

خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل للرازي ١٥١ .

الخلق والبعث للرازي ١٤٢ .

الخليل بن أحمد الفراهيدي ٢٣٦، ٣٣٤ .

الخمسون في أصول الدين للرازي ١٤٢ .

الخوارج ١٢٣، ١٦٨، ٤٠٩، ٤٦٦ .

خوارزم ٢٢، ٣٧٤ .

خوارزم شاه محمد بن تكش ٢٤، ١٢١ .

خوارزم العراق ١٧١ .

الخوارزمي ٢٧٢ .

خواطري حول القرآن لمحمد متولي

الشعراوي ١٧٨، ٤٩٤ .

الخوانساري ١٥٢ .

خوزستان ١١٠ .

الخونجي ١٠٢ .

الخويي = أحمد بن خليل بن سعادة

الدارمي ٢٤١، ٢٤٣ .

داود عليه السلام ٢٧٥ .

داود الطيبي ٩٦ .

داود بن الحبر ٤٧٣ .

الداودي ٣٧، ٢٢٣ .

در حقيقتي مرك وأحوال روح (بالفارسية)

للرازي ١٤٨ .

دراية الإعجاز للرازي ١٤٩ .

الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ٢٢٣ .

الدعوة إلى طريق العلم للرازي ١٥٠ .

دقائق الحقائق للرازي ١٥١ .

دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ٤٠٥ .

دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ٣٩ .

الدلائل في عيون المسائل للرازي ١٥١ .

دمشق ٩٠، ٩١ .

الدهرية ٢٠٢، ٤٧٤ .

دومة الجندل ٣٠٠ .

دي بور ٣٣٢ .

ديوان المتنبي ٣٩، ١٤٩ .

الذهبي = محمد بن أحمد بن عثمان

ذو الكلاع ٣٠٠ .

ذيل المشيخة الفخرية للرازي ١٥٠ .

الرافضة ١٦٠، ١٧٣، ١٧٤، ١٩٢، ١٩٣ .

الرافعي ٢٥٧ .

رباعيات معروفة للرازي ٥٠ .

رد الجدل للرازي ١٤٩ .

رسالة ابن سينا في القدر ٤٢٦ .

الرسالة الصحابية للرازي ١٤٧ .

رسالة فخر الدين الرازي في جواب السؤال

عن دلالة كلمة الحلاج (أنا الحق) ١٤٩ .

- الرسالة الفخرية في الوقف ( الوقف ) للرازي ١٥٠ .  
 الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية ١٣٨ ،  
 رسالة في أسرار الكف وما تدل عليه وفي ١٤٢ .  
 أحكام الخيال وغير ذلك، للرازي ١٥٠ .  
 رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة  
 في بعض آيات القرآن الكريم، للرازي ١٤٢ .  
 رسالة المعاد للرازي ١٤٢ .  
 رسالة في التوجيه أو كلمة التوحيد  
 للرازي ١٤٨ .  
 رسالة في حكمة الموت للرازي ١٤٨ .  
 رسالة في زيارة القبور للرازي ١٤٣ .  
 رسالة في السؤال للرازي ١٤٧ .  
 رسالة في شرح البراهين القائمة على إبطال  
 التسلسل للرازي ١٤٨ .  
 رسالة في شرح الرباعيات في إثبات وحدة  
 الوجود للرازي ١٤٩ .  
 رسالة في علم الهيئة للرازي ١٤٦ .  
 رسالة في علوم الفراسة للرازي ١٤٦ .  
 رسالة في معاني المتشابهات للرازي ١٤٨ .  
 رسالة في معنى الطهارة للرازي ١٥١ .  
 رسالة في المنطق للرازي ١٤٩ .  
 رسالة في النبوات للرازي ١٤٣ .  
 رسالة في نفى الحيز والجهة للرازي ١٤٨ .  
 الرسالة للقشيري ١٠٨ .  
 الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية ١٣٨ ،  
 رسالة المجدية للرازي ١٤٧ .  
 رسالة مذهب للرازي ١٥١ .  
 رسالة المصباح للرازي ١٥١ .  
 رسالة المعاد للرازي ١٤٢ .  
 الرشيد = هارون الرشيد  
 الرعاية للرازي ١٤٧ .  
 الرقة ١٢٧ .  
 الروافض ١٢٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ .  
 روزبهان بن أبي النصر، التغلبي الشيرازي  
 ١٧٨ .  
 روضات الأفراح ونزهة الأرواح  
 للشهرزوري ٣٥ .  
 الروض الأريض في علاج المريض للرازي  
 ١٥٠ .  
 الري ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٩٤ ، ١٢٩ .  
 الرياض المونقة في الملل والنحل للرازي ١٤٧ .  
 رينيه ديكارت ٤٥٠ .  
 زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي  
 ١١٦ .  
 زاد المعاد في التصوف للرازي ١٤٩ .

- الزبدة في علم الكلام للرازي ١٤٢ .  
الزبرقان [بن بدر] ٢٩٤ .  
الزجاج ٢٢١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٤، السريان ٣٣٤ .  
٣١١، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٦٨ . سعد بن أبي وقاص ٢٤٧، ٣٣١ .  
الزركشي ٢٨٤، ٢٨٥ . سعد الدين التفتازاني ١٥٤ .  
الزمخشري = محمود بن عمر . سعد بن مالك = سعد بن أبي وقاص  
الزهري ٧٤، ٢٤٤، ٢٥٣ . سعيد بن جبير ٢٦٣، ٢٧٣ .  
زهير بن أبي سلمى ٣٥٨ . سعيد بن المسيب ٧٤، ٢٤٤ .  
زيد (محدث) ٢٤٦ . سفیان ٢٤٦ .  
زيد (بن ثابت) ٢٦٦ . سقراط ٣٣٦، ٤٤٩ .  
زيد بن علي ١٨٩ . السكاكي ١١٦ .  
زيد بن عمرو بن نفيل ٣٠٠ . سقط الزند للمعري ٣٩، ١٤٥ .  
زين الدين الكشي ٩٢ . سليمان أبو الربيع ٢٤٨ .  
سابور ٣٤٣ . سليمان بن حرب ٢٤٠، ٣٨١ .  
سارة ٣٦٤ . سليمان بن صُرد ٢٣٧، ٢٣٨ .  
السبكي = ابن السبكي . سليمان بن ناصر الأنصاري ٥٢ .  
سجستان ٢٧، ٢٥٥ . السمان ٣٦٤ .  
سداسيات الرازي للرازي ١٥١ . سمرة بن جندب ٢٥٢ .  
السدي ٢٦٣، ٣٧٠ . السمؤال المغربي ١١٧ .  
سراج الدين الأرموي ١٤٤ . سنجار ١٢٧ .  
سراج القلوب للرازي ١٤٨ . سنجر ٩٧ .  
السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم . السهروردي ١٧٧ .  
للرازي ١٤٦ . سهل بن عبد الله ٤٨٧ .

- سهيل بن العزيز المستوفي ١٣٩ .  
 سواع (صنم) ٣٠٠ .  
 سوريا ٩٨، ١٢٣ .  
 سوريا الوسطى ٩٨ .  
 سيويه ٢٦٣، ٣٠٤، ٣٢٨، ٣٣٣ .  
 السيد المرتضى ٢٢٣ .  
 سيف الدين الآمدي ٤٥ .  
 السيوطي ١٩٣، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٤٥ .  
 الشافعي = محمد بن إدريس .  
 الشافعية ٢٢، ٣٣، ٤٤، ٤٧، ٥٣، ٥٥ .  
 ١٠٩، ١١٣، ١٢٢، ١٢٦-١٢٩، ١٥٢ .  
 الشام ٩٠، ٩٧، ٩٨، ١١٢، ١١٣ .  
 ١١٦، ١٧٦، ٢٧٥، ٤١٩ .  
 الشامل في الطب لابن النفيس ١١٧ .  
 الشامل في علم الكلام لإمام الحرمين ٣٨ .  
 شداد بن أوس ٢٥٢ .  
 شذرات الذهب لابن العماد ١٤٦، ٢٢٢ .  
 شرح أبيات الشافعي في القضاء والقدر  
 للرازي ١٤٨ .  
 شرح الإرشاد للرازي ١٤٨ .  
 شرح أسماء الله الحسنى، أو لوازم  
 البيانات في شرح أسماء الله الحسنى  
 والصفات للرازي ١٤٢ .  
 شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٣٨،  
 ٤٠، ١٤٣ .  
 شرح ديوان المتنبي، للرازي ٣٩، ١٤٩ .  
 شرح سقط الزند، للرازي ٣٩، ١٤٥ .  
 شرح الشفاء لابن سينا، للرازي ١٤٩ .  
 شرح الشفا للشهاب ٢٢٣ .  
 شرح عيون الحكمة لابن سينا، للرازي  
 ٣٥، ٣٨، ١٤٣ .  
 شرح كليات القانون للرازي ٣٨ .  
 شرح كليات القانون للقطب المصري ٩٠ .  
 شرح المفصل للرازي ٣٩، ١٤٩ .  
 شرح النجاة لابن سينا، للرازي ١٤٩ .  
 شرح نهج البلاغة للرازي ١٤٥ .  
 شرح الوجيز للرازي ٣٩، ١٤٤ .  
 شرف الدين بن عنين أبو المحاسن محمد  
 ابن ناصر بن الحسن بن محمد بن علي  
 ٩١ .  
 الشرف المسعودي ٤٢ .  
 الشريف المرتضى ١٦١، ٢٩٢ .  
 شعب الإيمان للبيهقي ٢٨٦ .  
 شعبة ٢٤١، ٢٤٤، ٢٥٥ .  
 شعيب عليه السلام ٢١٧ .  
 الشفاء لابن سينا ١٤٩ .

- |                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| شفاء العي والخلاف للرازي ١٤٤ .      | الصفاء ٣٠٠ .                         |
| شهاب الدين الدمشقي ٢٢٣ ، ٢٣٠ .      | الصفدي ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٧ ، ٤١ - ٤٣ ، ٤٩ ، |
| شهاب الدين السهروردي ٥٤ .           | ١١٩ ، ١٤٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٦ .        |
| شهاب الدين الغوري ١٢١ .             | صقلية ٣٣٠ .                          |
| شهاب الدين القرافي ١٤٤ .            | صلاح الدين الأيوبي ٩٨ ، ١١٦ ، ١٢٠ ،  |
| شهاب الدين النيسابوري ٩٢ .          | ١٢٥ .                                |
| الشهرزوري ٣٥ .                      | صنعاء ٣٠٠ ، ٣٦١ .                    |
| الشهرستاني ١٦١ ، ١٩١ ، ٢١٩ ، ٤٢١ .  | صهيب الرومي ٢٥٢ .                    |
| شوقي ضيف ١٩١ .                      | صور ٩٧ .                             |
| الشيعة ٢٢ ، ٣٣ ، ٧٥ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ،   | الصفوية ٣٣ ، ١٠٨ ، ١٧٣ - ١٧٥ ، ١٧٧ - |
| ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٩ ، | ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ .              |
| ١٩٠ - ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٤ .       | الصين ٣٥٥ .                          |
| الشيعة الإمامية ١٩٢ .               | الضحاك ٢٦٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٠ ، ٣٧٠ .       |
| الصاحب ابن عباد ١٢٦ ، ٤٣١ .         | ضياء الدين الغوري ٢٣ ، ٢٤ .          |
| صالح عليه السلام ٣٥٦ .              | طاووس ٢٦٦ .                          |
| صاعد الأندلسي ٣٥٤ .                 | الطائف ٣٠٠ .                         |
| صبري المتولى ٤٠٣ ، ٤٠٤ .            | طباريس ٣٦٩ .                         |
| صحيح البخاري ٢٤٣ .                  | الطبرسي ١٩٠ ، ٢٠٣ .                  |
| صحيح الترمذي ٢٤٠ .                  | طبقات الشافعية للسبكي ٢٥ ، ١٥٦ .     |
| صحيح الجامع الصغير وزيادته ٢٣٩ .    | طبقات المفسرين للداودي ٣٧ ، ٢٢٣ .    |
| صحيح مسلم ٢٥٢ .                     | الطب الكبير، أو الجامع الكبير للرازي |
| صدر الدين القونوي ١٧٧ .             | ١٤٦ .                                |
| صدقة بن الحسين ١١٩ .                | الطب والفراسة للرازي ١٣٨ ، ١٤٦ .     |

- طرفة بن العبد ٣٠٨ . عبد الله بن أحمد بن حنبل ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،  
الطريقة العلائية في الخلاف للرازي ١٤٤ . ٢٤١ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ .  
طه حسين ١٣١ ، ١٣٢ . عبد الله الحللمي ٧٥ .  
طهران ١٦ . عبد الله بن سلام ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٧٣ .  
طور سينا ١٥٤ . عبد الله بن عبد الحميد ٣٨١ .  
الطوسي ٥٠٥ . عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ٢٥٠ .  
ظهر الإسلام لأحمد أمين ١٠٣ . عبد الله بن عمر ٢٥٢ .  
عائشة رضي الله عنها ١٤٤ ، ٢٥٢ ، ٢٩٦ . عبد الله بن عمرو بن العاص ٣٥٧ ،  
العباس العنبري ٢٤٠ . ٣٥٨ .  
عبد الجبار ، القاضي ٤٥ ، ٤٣٥ . عبد الله بن مسعود ٢٥٢ .  
عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ١٩٩ . عبد الله بن المقفع ٣٣٢ .  
عبد الحميد بن عمر (ابن القدوة) ٢٣ ، ٢٤ . عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني  
عبد الحميد بن عيسى بن عمويه بن ٤٠٨ .  
يونس بن خليل الخسروشاهي ، المعروف . عبد الملك بن عمير ٢٥٥ .  
بشمس الدين الخسروشاهي ٩٠ ، ٩١ . عبد الوهاب بن محمد الحسيني ١٩٧ .  
عبد الخالق بن أبي بكر بن علي بن عطية . عبید بن الأبرص ٢٨٩ .  
الغزنائي ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ . عبید الله ٢٤٦ .  
عبد الرحمن بن أبي بكرة ٢٥٥ . عبید الله بن أبي بكرة ٢٥٥ .  
عبد الرحمن بن قرط ٢٥٢ . عبید الله بن عبد الله بن عتبة ٢٨٨ .  
عبد الرزاق ٢٤٠ ، ٢٥٠ . عثمان بن عفان ١٩٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ .  
عبد القيس ٣٠١ . عجائب القرآن للرازي ٤٨٧ .  
عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري ، العدلية ١٩١ ، ٤٢٢ .  
ابن بنت العراقي ١٤٤ . عدي بن ثابت ٢٣٨ .

- العراق ٩٨، ١١٦، ١٢٠، ١٢٣، ١٧١ .  
 العراق العجمي ١٦، ٩٤ .  
 العراقي ٢٥٧ .  
 عرائس البيان في حقائق القرآن لروزبهان بن أبي النصر التغلبي الشيرازي ١٧٨، ٢٠٤ .  
 عروة ٢٤٤ .  
 عز الدين إسماعيل ٤٤٦ .  
 العزى ٣٠٠ .  
 عزيز ٣٧٠ .  
 عزيز بن شرخياء ٣٧١ .  
 العزيز ٢٥٣ .  
 العسقلاني = ابن حجر .  
 العسكري ٣١٢ .  
 عشرة آلاف نكتة في الجدل للرازي ١٤٩ .  
 عصمة الأنبياء للرازي ١٤٢ .  
 عضد الدولة ١٢٦ .  
 عطاء ١٩١، ٢٦٦، ٢٨٦، ٣٧٠، ٣٨٧ .  
 عفان ٢٤٦ .  
 عفت الشرقاوي ٢٩٢، ٣٣٠ .  
 العقبي والعتبي للعماد الأصفهاني ١١٦ .  
 عكرمة ٢٢٦، ٢٧٣، ٣٧٠ .  
 العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب مولى الحرقة ٢٤٨ .  
 علاء الدين بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب الباجي ١٤٥ .  
 علي بن أبي طالب ١٦٠، ١٩٢-١٩٤، ٢٥٢، ٢٦٥-٢٦٨، ٢٨٨، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٣، ٤٨٢، ٥٠٤ .  
 علي بن أبي طلحة ٢٨٦ .  
 علي بن ثابت ٢٣٧ .  
 علي بن حسن عبد القادر ٣٦٠ .  
 علي بن حمد المغربي ١٤٦ .  
 على هامش السيرة لطله حسين ١٣٢ .  
 عماد الدين زنكي ١٢٧ .  
 العماد الكاتب الأصفهاني ١١٥ .  
 عمانويل كانت ٤٥٠، ٤٥١، ٤٧٧ .  
 ٤٧٨، ٤٨١ .  
 عمدة النظار وزينة الأفكار للرازي ١٥١ .  
 عمر بن الحسين الرازي، ضياء الدين ٥٢، ٥٣، ٥٤ .  
 عمر بن حفص ٢٣٧ .  
 عمر بن الخطاب ١٩٣، ١٩٥، ٢٥٢ .  
 ٢٦٦، ٢٨٨، ٣٣١، ٣٦١، ٣٧٣، ٣٨٢ .  
 عمر بن دحية ٢٥١ .  
 عمر بن عبد العزيز ١٥٢ .  
 عمر فروخ ١٠٤، ١٠٥ .

- عمر بن الأهم ٢٩٤ . غندر ٢٤١، ٢٤٤ .
- عمر بن عبيد ٤٢٣ . الغور ٢٣، ١٢٤ .
- عمر بن قيس ٢٤٢ . غياث الدين (الملك) ٢٣، ٢٤، ١٢٤، ١٢٨ .
- عمر بن لحي ٣٤٣، ٢٩٩، ١٥٨ . الفارابي ٢٤، ٣٦، ٤٢، ٤٥، ٥٤، ٥٥، ٨٧،
- عمر بن مرة ٢٤١ . فارس ٣٣١-٣٣٣ .
- عنبرة ٣٠٥ . الفارسي ٣٣٣ .
- العهد لعبد الجبار ٤٥ . فاطمة بنت رسول الله ﷺ ١٩٢، ١٩٤ .
- عياض ١٠٤ . عيسى عليه السلام ٣١٤، ٣٤٦، ٣٤٨،
- ٣٦٥-٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٤ . الفتاح القسي في الفتح القدسي للعماد
- عين جالوت ٩٩ . الأصفهاني ١١٦ .
- عيون الحكمة لابن سينا ٣٨، ١٤٣ . فتح الله خليف ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤، ٤٤٦ .
- غرجستان ٢٧ . فتح الله بن سيد الناس ١٥٢ .
- الغزالي ١٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤١، الفتوحات الملكية لابن عربي ١٧٦ .
- ٤٤-٤٦، ٥٦، ٥٨، ٦٦، ٧٢، ٧٩-٨١، فخر الدين الرازي لفتح الله خليف ١٣٥ .
- ٨٥، ٨٦، ١١٠، ١١١، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، الفراء ٢٩٠، ٣٠٤، ٣٢٨ .
- ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٧٨، ١٧٩، فرعون ٢٥٤، ٢٦٢، ٤٦٤ .
- ١٨٨، ١٩٢، ٢١٩، ٢٢٤، ٣٣٥-٣٣٨، الفصل لابن حزم ٨١ .
- ٣٨٤، ٣٨٩، ٤٠٢، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٤٩، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من
- ٤٥٢، ٤٦٠، ٤٦٥، ٤٧٥، ٥٠٥ . الاتصال لابن رشد ٨٧، ٤٠٧ .
- غزاة ٢٣، ١٢١، ١٢٤، ١٢٨ . فصوص الحكم لابن عربي ١٧٦ .
- غزني ٢٢٥ . فصوص قرآنية في النفس الإنسانية لعز
- غمدان (صنم) ٣٠٠ . الدين إسماعيل ٤٤٦ .



- فصائل الصحابة للرازي ١٣٨، ١٤٥ .  
فصائل القرآن لابن عبيد ٢٨٣ .  
الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي ١٩٠ .  
الفضل بن الربيع ٢٩٢ .  
الفضل بن زياد ٢٨٦ .  
الفضل بن سهل ٣٣٢ .  
فلسطين ٩٨، ٩٩ .  
فون كريم ٤١٩، ٤٢٠ .  
في الخلاف والجدل للرازي ١٤٤ .  
فيروزكوه ٢٣، ١٢٤ .  
في فلسفة الحضارة الإسلامية، لعفت  
الشرقاوي ٣٣٠ .  
في النفس والروح، للرازي ١٤٣ .  
الإسكندري، القاضي المالكي ١٤١ .  
القاهرة ٧ .  
قبرص ٣٣٠ .  
قبيصة بن ذؤيب ٢٦٦ .  
قتادة ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٣، ٣٧٠ .  
قتيبة بن سعيد ٢٥٥ .  
القدرية ٤٢٢ .  
القدس ١١٢ .  
القرامطة ١٩٢ .  
القرطبي ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢١ .  
قريظة ٣٦٩ .  
القسطنطينية ٣٣٠ .  
قصي بن كلاب ٣٠٠ .  
قطب الدين الشيرازي ١٧٧ .  
القطب المصري: إبراهيم بن علي بن  
محمد القطب السلمي ٩٠ .  
قطرب ٣٠١، ٣١١ .  
القفال ٢٦٣ .  
القفطي ٢٦، ٣٧، ٥٥، ١٣٤، ١٤٠ .  
القمولي ٢٢٣ .  
الكامل في التاريخ لابن الأثير ١٥٦ .  
كانت = عمانويل كانت  
كتاب الأربعين للرازي ١٣٥ .  
كتاب في العلوم للرازي ١٤٨ .  
كراسة فيها مقدمات في علم التنجيم  
للرازي ١٥٠ .  
الكرامية ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٦، ٥١، ١٢٨،  
٤٧٤ .  
الكرك ٩٠ .  
كريم ٤١٩، ٤٢٠ .  
الكسائي ٣٢٨ .  
الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري  
١١٧، ١٦١-١٦٥، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١،  
١٩٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٣١٢ .

- كشف الظنون لحاجي خليفة ١٤٥، لوث ٣٥٩.
- ١٥٦، ١٧٦، ١٩٧، ٢٢٣، ٢٣٠. ماريانوس ٣٣٠.
- الكشف عن منهاج الأدلة في عقائد الأمة مالك بن أنس ٧٨، ٩٨، ١٢٥، ٢٥٠، ٢٨٦.
٨٧. مالك بن صعصعة ٢٥٢.
- كعب الأحبار ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٢. المأمون ١٠٦، ٣٣٠.
- الكعبة ٢٨٩، ٣٠٠، ٣٦٥. المانوية ٣٥٥.
- الكعبي ٤٣٥. المباحث العمادية في المطالب المعادية.
- كلب (قبيلة) ٣٠٠. للرازي ٤٠، ١٤٢، ١٤٣.
- الكلبي ١٩١، ١٩٧، ٢٦٣. المباحث المشرقية للرازي ٣٥، ٣٨، ١٣١.
- كليات القانون لابن سينا ٣٨، ٩٠. ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣، ٣٣٥، ٣٩٠.
- كليلة ودمنة لعبد الله بن المقفع ٣١٤. المباحية ١٨٠.
- ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٥٤. المبارك بن المبارك الملقب بالوجيه النحوي.
- الكمال السمناني ٥٤. ١٢٨.
- كنانة ٣٠٠، ٣١١. المبارك بن محمد بن عبد الكريم، مجد.
- الكندي ٤٥، ٤٤٩. الدين أبو السعادات ٢٥.
- كنعان ٢٧٩. المبرد ٣٢٨.
- كنز العمال ٢٤٥. المتصوفة ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦.
- اللات ٣٠٠. المتلمس ٣١١.
- لباب الإشارات للرازي ١٤٣. المتنبي ١٤٩.
- لبيد بن ربيعة ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣١٢. مجاز القرآن لمعمر بن المثنى، أبو عبيدة.
- اللطائف الغيائية للرازي ١٤٧. ٢٩٠-٢٩٢.
- لوامع البيانات في شرح أسماء الله الحسنى مجاهد ٢٣٩، ٢٦٦، ٢٧٣، ٢٨٦.
- والصفات للرازي ١٤٢، ٢٢٦. ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٧٠.

- مجاهد الدين برتقش ١٢٧ . ٢٤٧-٢٥٨، ٢٧٨-٢٨١، ٢٨٦-٢٨٨،  
المجبرة ٢٠٥ . ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٥، ٣١٨،  
مجد الدين الجيلي ٣٧، ٥٤ . ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٥٥، ٣٥٧،  
مجمع البيان في علوم القرآن للطبرسي ٣٦٢-٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٤، ٣٧٩،  
١٩٠، ٢٠٣ . ٣٨٠، ٣٨٧، ٣٩٣، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤١٠،  
المجوس ٤١٥ . ٤١٤، ٤٦٠، ٤٦٨، ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٨٣،  
المحاضر للرازي ١٥١ . ٤٩١، ٥٠٤ .  
المحرر في حقائق أو دقائق النحو للرازي محمد بن أحمد بن سعيد التكريتي ١٢٩ .  
١٤٥ . محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٣٧،  
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن ١٤٦، ٢٣٤ .  
عطية ١٩٨، ٢٠٤ . محمد بن إدريس الشافعي ١١، ٢٢، ٤٥،  
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من ٤٧، ٥٣، ٦٦، ٧٨، ٩٨، ١٠٨، ١٢٨، ١٢٩،  
العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي ٧٩، ١٥٢، ٢٦٦، ٢٦٨، ٣٠٤، ٣٥٨ .  
١٢٤، ١٣٦، ١٤٥، ١٥٣، ٣٩٦، ٣٩٧، محمد بن إسحاق ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٦٩،  
٤٢٧ . ٣٧٠ .  
المحصول في أصول الفقه للرازي ٣٩، ٤٤، محمد بن إسماعيل ٢٤٢ .  
٤٥، ٦٧، ٩٢، ١٤٢، ١٤٤، ٢٢٧، ٣٩٩، محمد بن أيائلوغ ١٤١، ٢٢٣ .  
٤٠٠، ٤١٨، ٤٤٠، ٤٨٥ . محمد بن جرير الطبري ١٩٨، ١٩٩، ٢٥٩ .  
محمد ﷺ ٧، ٢٤، ٦٣-٦٥، ٦٨، ٦٩، محمد بن جعفر ٢٤٤، ٢٤٨ .  
٧٤، ٧٥، ٨٨، ١٢٧، ١٤٧، ١٥١، ١٥٧، محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمداني ٢٤٢ .  
١٦٦، ١٧٤، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٢- محمد حسين الذهبي ١٧٦، ١٧٧،  
١٩٤، ١٩٧، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٨٢ .  
٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٧-٢٤٤، محمد بن زكريا الرازي ٥٤ .

- محمد بن الطيب بن محمد (ابن الباقلائي) ٤٠٨ .  
 محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليبة ٢٤٧ .  
 محمد بن علي بن أحمد بن عبد الله (ابن عربي) ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٧٣ ، ١٧٦ - ١٧٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .  
 محمد الغيايبي، ظهر الدين ١٤٩ .  
 محمد الفاضل بن عاشور ٤٦ ، ١٠٧ .  
 محمد بن فخر الدين الرازي ٢٢٥ ، ٢٢٦ .  
 محمد بن كرام ٢٧ .  
 محمد متولي الشعراوي ١٧٨ .  
 محمد بن محمد النسفي ١٤١ ، ٢٢٣ .  
 محمد بن محمود الأصبهاني ١٤٥ .  
 محمد بن محمود المروزي، وجيه الدين ١٢٨ .  
 محمد بن ناصر بن الحسين بن محمد بن علي، شرف الدين بن عنين أبو المحاسن ٩١ .  
 محمد بن واثق بن علي بن الفضل بن هبة الله ١١٣ .  
 محمد يوسف موسى ٤٠٥ .  
 محمود زنكي، نور الدين ٩٧ ، ١٢٠ .  
 محمود طحان ٢٣٦ ، ٢٥٦ .  
 محمود بن عمر الزمخشري ٣٩ ، ١١٧ .  
 ١٤٩ ، ١٦١ - ١٦٦ ، ١٧٠ - ١٧٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٣ - ٢٠٦ ، ٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٥ ، ٣٧٣ .  
 محيي الدين أبو عبد الله بن فضلان البغدادي ١١٣ .  
 محيي الدين بن عربي ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ .  
 مختار التجهيز للرازي ١٤٩ .  
 المختص للرازي ١٥١ .  
 مختصر الإيجاز والإعجاز للرازي ١٤٩ .  
 مختصر تفسير البغوي لتاج الدين الحسيني ١٩٧ .  
 مختصر في علم أصول الدين للرازي ١٤٨ .  
 المختصر في المنطق للرازي ١٤٩ .  
 مختصر مفاتيح الغيب لمحمد بن القاضي أياثلوغ ١٤١ .  
 مختصر المقالات لابن سينا ٩٠ .  
 مختصر المذهب لشمس الدين الخسروشاهي ٩٠ .  
 مدارس الشافعية ١١٣ .  
 المدرسة الأتابكية ١١٢ .  
 مدرسة تقي الدين شاهنشاه ابن أيوب ١١٢ .  
 المدرسة الثقفية ١١٢ .  
 المدرسة الجاروخية ١١٢ .

- |   |  |
|---|--|
| المذهب الشيعي ٩٨، ١٢٦ .                 | المدرسة الحسامية ١١٢ .                   |
| المذهب الكسبي ٤٢٤ .                     | المدرسة الحنابلة ١١٣ .                   |
| مذهب المعتزلة ١٠٧، ٢٠٣ .                | المدرسة الدماغية ١١٢ .                   |
| مراد ٣١١ .                              | المدرسة الصلاحية ١١٢ .                   |
| مراغة ٥٤ .                              | المدرسة الصندلية ١١٣ .                   |
| المرجئة ٢٧، ١٢٣، ٤٠٩ .                  | المدرسة العمادية ١١٢ .                   |
| المرقش الأصفر ٣٢٦ .                     | المدرسة الغورية ١١٢ .                    |
| مرو ١١٠ .                               | المدرسة الكمالية ١١٢ .                   |
| المروة ٣٠٠ .                            | المدرسة المثقفة ١١٣ .                    |
| مريم عليها السلام ٢١٥ .                 | المدرسة المجاهدية ١١٢ .                  |
| مزداخان ٢٦ .                            | المدرسة المستنصرية ١١٢، ١١٣ .            |
| المسترشد ٩٧ .                           | المدرسة النظامية ٢٥، ١٠٨-١١١،            |
| المستصفي في أصول الفقه، للغزالي ٣٨،     | ١١٣، ١١٨، ١٢١، ١٢٨، ١٢٩ .                |
| ١٤٥، ٤٥ .                               | المدينة المنورة ٢٤٤، ٢٧٥ .               |
| المستظهر بالله ٩٦ .                     | المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن،       |
| المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري ٣١٢ . | لجولدتسيهر ٤٥، ٣٦٠ .                     |
| مسدّد ٢٤٣ .                             | مذاهب التفسير الإسلامي، لجولدتسيهر ١٥٤ . |
| مسعود (السلطان) ٩٧ .                    | المذهب الأشعري ١٠، ٥٥، ١٠٧، ١٠٩،         |
| مسعود بن علي، نظام الملك ١٢١ .          | ٢١٩، ٤٩٦ .                               |
| المسلك العبيق في صفة يوسف الصديق،       | المذهب الاعتزالي ١١٧، ١٦٣ .              |
| للرازي ١٥٠ .                            | مذهب الحنفية ١٢٧ .                       |
| مسلم بن إبراهيم ٢٥٠ .                   | المذهب السني ٩٨، ١٢٥، ١٢٦ .              |
| مسلم [بن الحجاج] ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤١-          | مذهب الشافعي ٢٢، ١٠٩، ١٢٨، ٢٦٨ .         |

- ٢٤٤، ٢٤٦-٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٨. ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،  
مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٣٦، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٤،  
٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٧. ١٩٠، ١٩١، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦،  
مسند الدارمي ٢٣٦. ٢١١، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣٢، ٣٤٤، ٣٧٠،  
مسيحي بن أبي البقاء ١١٨. ٣٩٦، ٤١٥، ٤١٩، ٤٢١-٤٢٨، ٤٣٠-  
المشبهة ١٩١، ٢٠٥. ٤٣٣، ٤٣٥-٤٣٧، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٩،  
مشهد علي ١٢٦. ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٢-  
المشيخة الفخرية للرازي ١٥٠. ٤٧٤، ٤٨٠، ٤٨٥، ٤٩٣، ٥٠٣، ٥٠٦،  
مصادر إقليدس ١٥٠. المعتمد في الأصول لأبي الحسين البصري  
مصر ٩٧-٩٩، ١١٢، ١١٣، ١٢٣، ١٤٥، ٤٥، ٣٨.  
١٧٦، ٢٧٩. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي  
مصطفى الصاوي الجويني ٢٩١، ٢٩٢. ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٩-٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧-  
مطليس ٣٦٩. ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥،  
معاني القرآن للفراء ٢٩٠. معمر ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٠،  
المطعم بن عدي ٢٨٠. معمر بن المثنى، أبو عبيدة ٢٩٠-٢٩٣،  
معاذ بن جبل ٢٣٧، ٢٣٨، ٤٦٨. ٣٠٤، ٣٢٨،  
المعالم في أصول الدين للرازي ١٤٣، ١٥٣. معيار العلم للغزالي ١١١،  
المعالم في أصول الفقه للرازي ١٤٤. المغرب ٩٨، ٢٠٠،  
معالم التنزيل للبغوي ١٩٧-١٩٩، ٢٠٣. المغني في الأدوية المفردة، لابن البيطار ١١٧،  
معاوي ٢٤٩. مفتاح العلوم للسكاكي ١١٦،  
معبد الجهني ٤٥٥. المفصل للزمخشري ٨٩، ١٤٩،  
المعتزلة ٢١، ٢٧، ٣٣، ٤٥، ٧٥، ٨٠، ٩٢. مفضل بن عمر الأبهري  
٩٥، ١٠٣، ١٠٧، ١٢٣، ١٢٦، ١٣٧، مقاتل بن سليمان ١٩١، ٢٧٣، ٢٨٠،

- ٣٥٨، ٣٥٩ . المنتظم في التاريخ لابن الجوزي ١١٦ .
- مقاصد الفلاسفة للغزالي ٨١، ١١١ . المنطق الكبير للرازي ١٤٣ .
- مقالة في العقل البشري، لجون لوك ٤٥٠ . المنقذ من الضلال للغزالي ٧٢، ٨١ .
- المقتدر العباسي ٩٦ . المنهاج للبيضاوي ١٤٤ .
- مقدمة ابن خلدون ٣٣، ٤٤، ١٠٢ . منهاج الرضا للرازي ١٥١ .
- ١٤٧، ١٧٤، ٤٩٦ . منو شهر الملك ٣٠٠ .
- المقدمة في أصول التفسير لابن تيمية . المهذب في الكحول لابن النفيس ١١٧ .
- ١٩٩، ٣٨١، ٤٠٢ . مؤاخذات على النحا للرازي ١٤٩ .
- مكة المكرمة ١٧٦، ٣٠٠، ٣٤٣ . مرق ٢٣٩ .
- الملخص للرازي ٤٠ . موسى بن ميمون ٤٠٥ .
- الملخص في أصول الدين للرازي ١٤٨ . موسى عليه السلام ٧٠، ٢٠١، ٢١٧ -
- الملخص في الحكمة والمنطق للرازي ١٤٣ . ٢١٩، ٢٥٤، ٣١١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧١ .
- الملك العادل ٩٨ . ٣٧٢، ٤٣١، ٤٤٠، ٤٥٣، ٤٦٤، ٤٨٦ .
- مناة ٣٠٠ . الموصل ١١٢، ١٧٦، ٢٦١ .
- منازل العز ١١٢ . الموضوعات لابن الجوزي ١١٦ .
- مناقب الإمام الشافعي للرازي ١٤٥ . موطأ الإمام مالك ١٢٥، ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٥٠ .
- المنتخبات من كلام ظهر الدين محمد . المولى كاني ١٤٩ .
- الغيايبي والإمام فخر الدين الرازي والمولى . ميزان الاعتدال للذهبي ١٤٦، ٢٣٤ .
- كاني وغيرهم من شعراء الروم ١٤٩ . النابغة ٣٠٢، ٣٠٥ .
- منتخب درج (دنكالوشا) للرازي ١٤٧ . الناصر داود ٩٠ .
- منتخب كنز العمال ٢٤٥ . الناصر لدين الله ١١٨، ١٢١ .
- منتخب المحصول في أصول الفقه للرازي ١٤٥ . نافع بن الأزرق ٢٨٩، ٢٩٢ .
- المنصور ٣٣٤ . نائلة ٣٠٠ .

- النجاة لابن سينا ١٤٩ .  
 نجدة بن عويمر ٢٨٩ .  
 النجم الإسرائيلي ١٧٤ .  
 النخعي ٢٦٦ .  
 النسائي ٢٤٣، ٢٥٥ .  
 نسر (صنم) ٣٠٠ .  
 النصارى ١٨٧، ٢٠٢، ٢٠٥، ٣٥٨ ،  
 ٣٥٩، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٧٣-٣٧٥، ٣٨٢ ،  
 ٤٠٥، ٤٠٨، ٤١٥، ٤١٩ .  
 النصرانية ٤١٩ .  
 نصر بن علي الجهضمي ٢٣٨ .  
 نصير الدين الطوسي ١٣٦، ١٥٤ .  
 نصيبين ١٢٧ .  
 النظر بن الحارث ٢٨٠ .  
 النضير ٣٦٩ .  
 نظام الملك، الحسين بن علي بن إسحاق ١٠٨-١١٠، ١٢٠ .  
 نظام الملك، مسعود بن علي ١٢١ .  
 النعمان بن ثابت = أبو حنيفة  
 نفثة المصدور للرازي ١٤٧ .  
 نقد التنزيل للرازي ١٥١ .  
 نمرود ٢٧٩ .  
 نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للرازي  
 هرة ٢٣-٢٦، ٥٠، ٥١ .  
 همام ٣٩، ١٤٥ .  
 نهاية العقول في دراية الأصول، للرازي  
 ١٤٣، ٤٠ .  
 نهج البلاغة ١٤٥ .  
 نهر دجلة ١١٨ .  
 النهر الماد لأبي حيان ٢٢١ .  
 النواس بن سمعان الكلابي ٢٤٩ .  
 النوبة ٩٨ .  
 نوبهار بلخ ٣٠٠ .  
 نوح عليه السلام ٧٠، ١٥٨، ٣٥٦ .  
 النور الصابوني ٣٩١ .  
 نور الدين محمود زنكي ٩٧، ١٢٠ .  
 النورية ١٨٠ .  
 النوع الأول من المعاني للرازي ١٥١ .  
 النووي ٢٥٧ .  
 نيسابور ١١٣، ٤٠٨ .  
 نينوى ٢٦١ .  
 هاجر ٣٠١، ٣٦٤ .  
 الهادية للتقليد المؤدية إلى التوحيد،  
 للرازي ٤٩ .  
 هارون الرشيد ٣٢٩، ٣٣٤ .  
 هارون بن عمران ٣٧٠ .  
 الهدى في الفلسفة للرازي ١٤٣ .  
 همام ٢٥٠ .



- همدان ٣٠٠ .
- هناد ٢٤٩ .
- الهند ٢٤، ٩٥، ٩٧، ٣٢٨، ٣٣٤،
- ٣٥٦-٣٥٤ .
- الهندسة للرازي ١٣٨، ١٤٦ .
- هود عليه السلام ٣٥٦ .
- الواحد ١٧٩، ٢٢١، ٢٥٨، ٢٥٩،
- ٢٦١، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٩ .
- واصل بن عطاء ١٦١، ١٩٠، ٤٢٣ .
- الواضح للنسفي ١٤١، ٢٢٣ .
- الوافي بالوفيات للصفدي ١٥٦ .
- الوجيز للغزالي ٣٩، ١٤٤ .
- وجيه الدين = محمد بن محمود المروزي .
- ود (صنم) ٣٠٠ .
- الورد للرازي ١٥٠ .
- ورقة بن نوفل ٥٧ .
- الوصية للرازي ١٤٧ .
- الوعيدية ٤٠٩ .
- وفيات الأعيان لابن خلكان ١٥٦، ٢٢٢ .
- وكيع ٢٤٧ .
- الوليد بن مسلم ٢٤٩ .
- الوليد بن المغيرة ٢٨٠ .
- وهب بن منبه ٢٤١، ٣٢٧، ٣٦١، ٣٦٢،
- ٣٧٢-٣٧٠ .
- وهيب ٢٥٠ .
- يأجوج وماجوج ٤٩٢ .
- يثر ٣٠٠ .
- يحيى (محدث) ٢٤٦ .
- يحيى الدمشقي ٤١٩ .
- يحيى بن الربيع، مجد الدين ٢٥، ١١٠ .
- اليرموك ٣٥٧ .
- يزيد بن زريع ٢٤٤ .
- يعقوب ٢٧٣، ٣٤٦، ٣٦١، ٤٨٥ .
- يعوق (صنم) ٣٠٠ .
- يغوث (صنم) ٣٠٠ .
- اليمن ٣٦١ .
- اليهود ١٦٩، ١٧٠، ٢٠٢، ٢٠٥،
- ٣٥٩-٣٥٧، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٨،
- ٣٦٩، ٣٧٢-٣٧٤، ٣٨٢، ٤٠٥ .
- يوحنا بن ماسويه ٣٣٠ .
- يوسف عليه السلام ١٧، ٣١، ٥٨،
- ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٦٩،
- ٢٧٠-٢٧٣، ٢٧٩، ٣٦١، ٤٨٥ .
- يوسف الدمشقي ١١٠ .
- اليونان ٢٠، ٤١، ٨٠، ١٢٠، ٢٩٩،
- ٣٢٨، ٣٣٤، ٣٣٦، ٤٢٠، ٤٢٤، ٤٤٩،
- ٤٥٤، ٤٦١ .
- يونس عليه السلام ٢٦١، ٢٦٢ .

